

يا حفيظ يا كبيكج يا الله يا الله

التسديد شرح التمهيد
لصاحب النهاية

عدد اوراق كتاب التسديد
لمولانا العلامة الشنو...
١

407

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يتحرى لحامد حمده الا بالتوفيق على نعمه المتوالية ولا يتدارك
شاكر شكره الا بالتحقيق لمننه المتوافية والصلوة على من اكرم بجمع الجوامع
والمعجزات المتكاثرة واعلى شانه بالبينات الظاهرة المتناصرة محمد افضل
الخلايق اجمعين وعلى اله الطيبين الطاهرين صلوة ينجلي بها عكامس
الاثام عن آفاق الدنيا وينصب سرادق الرحمة البيضا في العقبى وبعد لما توالى
فلم احل الكاف الى الاهمال توجهت لي نار الانعطاف الى ما هو الاولى
في الاشتغال والاقتبال لشرح ما هو الاصل في علوم الاسلام والاحتفال بايضاح
ما هو العمدة في الاعظام وهو علم الكلام والهادي الى دار السلام وهو كما قيل في
المصداق انه احق العلوم بالسيادة واصدقها في الهداية علم التوحيد
وهو المسمى بالقاعدة والتمهيد وما سواه من العلوم ينتسب اليه انتساب
المقدمات والمتممات لان علوم الشريعة لا يستقل نافقه قبل التيقن بصحته
وكذلك علم التفسير والتاويل والاخبار والاثار فعلم التوحيد اعلى العلوم
رتبة واقواها دليلا واولاها بان يتخذ اليه سبيلا واعمها منافع واعزها
شرايع الا انه التوغل في جرايمه ومناهله والتدرج في شواهقه ومحظور على ضعيف
العريكة ومهلك نسج النحيزة لاستيلا الشهوة على استدعاء الشبهة او لضعيف
البصيرة مع سيول الشبهة القاهرة كما لا يقوم للسيل اصول الحشيش او كما
يظلم الشمس ابصار الخفافيش الى آخره ورايت في ذلك التمهيد متين
اللفظ والمعنى رشيق النظم والعبارة له اسنة النكات النظرية ذات الحكوم المؤثرة
في شقاق سويداء الخصوم فمن عدهم زاجرين بكسر فقارهم وتبعيم [illegible]
بتحقيق دمارهم ولكنه قد استحجب لسجوف الدقايق واكتنت بكهوف
الحقايق فاردت ان اكشف سجوفها وارفع كهوفها واذب ما يرد عليها من
الاسولة الموجهة ببيان الاجوبة الموثقة وطالما كنت في تدبير توضيحه بالتوثير

بالتوثير ولكنه كنت اتوجل ان اكون ذلك اشباها من عنبر تونبر فلما اجزنيهم
المتخلفون بالتواطؤ في الالتماس قبل الايساس مستعينا بالله الديان
وعليه التكلان ثم رواية التمهيد وساير مصنفات المصنف وهو الامام
الزاهد المحقق والكامل المدقق رئيس اهل الفضل والبراعة عمدة
اهل السنة والجماعة ابو المعين ميمون بن محمد بن محمد المكحولي
النسفي بلغني برواية الامام العالم الرباني العامل الصمداني مولانا
حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري واثابه قال اخبرني علامة
العالم استاذ بني آدم الاستاد الكبير شمس الدين محمد بن عبد الستار
بن محمد العمادي الكردري قال اخبرني شيخ الاسلام الزاهد صاحب الهداية
برهان الدين ابو الحسن علي بن ابي بكر بن عبد الجليل بن الخليل الرشداني
المرغيناني قال اخبرني الشيخ الامام الزاهد ضياء الدين محمد بن الحسين
بن ناصر بن عبد العزيز اليوسوخي قال اخبرني شيخ الاسلام علاء الدين
ابو بكر محمد بن احمد بن ابي محمد السمرقندي قال اخبرني الشيخ الامام
سيف الحق ابو المعين النسفي وهو المصنف رح الله قوله رح الحمد
لله الذي لا يحمد على نعمه الا بنعمة منه متجددة اي لا يمكن لاحد ان يحمد الله
على نعمة واحدة كابصار العينين مثلا او بطش اليدين او صحة البدن
الا بتوفيقه الله تعالى لذلك الحمد الذي حمد الله تعالى على تلك النعمة المعينة ثم
التوفيق اي توفيق التوفيق نعمة من الله في حقه فوجب عليه حمد الله تعالى على
ذلك التوفيق ولا يمكن له ان يحمد الله على ذلك التوفيق الثاني الذي
هو نعمة من الله تعالى الا بتوفيق الثالث وكذا في الرابع والخامس
الى ما لا يتناهى لينبغي العبد اداء حمد نعمة واحدة صدرت من الله فكيف عن
الجميع واذا اعترف العبد بعجزه عن اداء حمد نعم الله كما هو حقه واقر حالة نعم الله
عليه من ظاهره وباطنه واشتغل بامتثال اوامره والانتهاء عن ارتكاب نواهيه

في الايناس
نسخه

منقض ثم الى الله لا معجبا بفعله فعلى الله الحامدين ان كرب وعن هذا
قيل معرفة العبد بعجزه عن اداء شكر نعم الله تعالى شكر منه وانما فسرنا الجميع
بالواحد بقولنا لا يمكن لاحد ان يحمد الله تعالى على نعمة واحدة لان المراد
من الجمع المذكور في الكتاب بقوله الحمد لله على نعمه المتوفرة وذلك لوجوه احدها ان هذا
الذي ذكره من ان نعم الله تعالى لا يمكن اداء شكرها الا بتوفيق منه وهو نعمة جديدة
من الله لا يتوقف على جميع وجود النعم بل النعمة الواحدة ايضا كذلك والثاني
ان الحكم اذا كان مرتبا على الجميع لا يكون مرتبا على ما دونه كما في انعقاد
الجمعة وغيره والثالث ان جمع النعمة لو كان على حقيقته لا يحتاج الى مثل
هذا التقرير بانه لا يمكن حمد الا بنعمة جديدة وهي التوفيق فان حمد
جميع النعم على طريق التعداد لا يمكن لاحد ايضا بدون ادراج التوفيق لان
نعم الله تعالى من الظاهرة والباطنة مما لا يحصى من سعة الهواء وبسطة السماء
وامتداد الارض والبحار وانواع الاطعمة وتركيب اجزاء الادمي [7] من ظاهره
وباطنه مما لا يعد ولا يحصى فحينئذ لا يحتاج الى تقييد حمده بالاستناد بالنعمة
المتجددة وهي التوفيق وذلك مما يأباه اللفظ فلا يصح ذلك الوجه فعلم
بهذا ان ما ذكره من صيغة الجمع ليس بمجرى على حقيقته ثم فائدة ذكر الجمع هنا
مع ذلك ليفيد ان افراد جميع نعم موصوفة بهذا الذي ذكره وهو ان كل فرد
من افراد نعمه لا يحمد عليها الا بنعمة متجددة من الله تعالى وهي التوفيق فان
قيل يلزم على هذا استثناء النعم الواحدة [8] فما وجهه قلت يدرج فيهما الاحوال
فيقال لا يحمد على نعمة واحدة منه في جميع الاحوال الا حال يجدد نعمة اخرى وهي
التوفيق كما قلت لا ارى زيدا الا يلبس جديدا لا يرى الا جاء في الاحوال الا في
حال يلبسه بلباس جديد فكذا هنا فان قلت لم لم يجعل تاويل النعمة المتجددة نعمة
القدرة التي مقارنة للفعل فان الاستطاعة مقارنة للفعل عند اهل السنة
والجماعة ولا شك ان فعل الحمد بدون تلك الاستطاعة او نعمة اللسان وقوة التكلم والعقل

[7] من قرنه الى قدمه جزءا فجزءا على وفق ما يقتضيه مصلحة الادمي صح

[8] من النعم الواحدة صح

والحيوة لما ان اداء الحمد على نعمة لا يتصور بدون هذه النعم كما جعلها تاويل
ذلك غيرك قلت لظهور هذه ذلك عندي بادلة ظاهرة احدها ان بيان
حكم المجمل انما يوخذ من بيان المجمل لا من غيره فالمصرح اورد ما قلته بعينه
عقيبه بتصوره الاولة في اثبات الرسالة في بيان العقل بوجوه العقول لحقيقة
انه لا يمكن من اداء شكر نعمة الا بتوفيق من الله وتيسير منه عليه وذلك
نعمة جديدة تجب بمقابلتها الشكر ولا يتوصل الى شكرها الا بتوفيق اخر
وهكذا الى ما لا يتناهى فاذا على هذه القضية لا يمكن للعبد الخروج عن شكر نعمة
واحدة فيرى وان استغرق جميع عمره بشكرها فكيف يمكنه اداء شكر جميع نعمه
الى اخره فكان حمل هذا المحتمل على ذلك المفسر اولى من حمله على غيره و
الثاني ان الاستطاعة كما تشترط مقارنتها للفعل الطاعة فكذلك
يشترط مقارنتها للفعل المعصية فان كفر الكافر ومعصية العاصي
لا يتحققان بدون الاستطاعة وتلك الاستطاعة ليست بنعمة بل
خذلان محض فيجب على العبد ان يتعوذ منها بعصمة ولا يتعوذ
احد من النعمة بعصمة الله واما التوفيق فلم يستعمل الا في المعونة على الطاعة
والخير فكان هو احق من غيره ان يراد والثالث ان القاضي الامام
ابا زيد رحمه الله جعل اشتراط الاستطاعة المقارنة للفعل من قبيل العدل
لا من قبيل الفضل والنعمة يقتضي ذلك لانه ايجاب الفعل بدون الاستطاعة
تكليف ما ليس في الوسع وقد تبرأ الله منه بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولفظ النعمة انما يتعرف لسائر الفضل لا الى اثر العدل في متفاهم الناس
والرابع هو النقل المستفيض ومن الكتاب العظام والمشهور بين
الانام وانما جعل تلك النعمة نعمة اللسان والعقل والحيوة كما مر ظاهر
الفساد لوجهين احدهما ان الرجل العاقل اذا قال الحمد لله على جميع نعمه
لكان قادرا على اداء شكر جميع نعم الله كفاء حقه من غير تجدد عليه غير عاجز

عنه على هذا الكلام والاجماع منعقد بين المسلمين على ان العبد عاجز
عن اداء شكر نعمة واحدة صدرت من الله تعالى كما هو حقه فكان هذا
على خلاف الاجماع فلا يصح والثاني ان من النعمة وهي نعمة الايمان
ونعمة العقل ونعمة الحيوة كانت معطاة للعبد قبل قوله الحمد لله ولم
تتزايد ولفظ الكتاب وهو قوله الحمد لله الذي لا يحمد على نعمة الا بنعمة
منه متجددة الى اخره تقتضي تجدد النعمة التي تتجدد عند قوله الحمد لله
ولم يكن تلك النعمة قبل قوله الحمد لله ولا يصح ذلك الا على التفسير
الذي قلنا من تجدد نعمة التوفيق وتزايدها وهذا ظاهر فان قلت
المناسبة تحصل بين ذكر التحميد والتصنيف على الوجه الاول بما ذكره
غيرك وهو حصول النعمة المتجددة المستطاعة المقارنة للفعل فاذن
هذه المسئلة من مسائل الكلام على ما يجئ ان شاء الله فكان المص
مراعيا لما قيل ان ذكر التحميد متضمنا مضمون التاليف من شرائط
صحة التصنيف فما وجه المناسبة بينهما على الوجه الذي ذكرته بان النعمة
المتجددة هي التوفيق من الله تعالى قلت اعظم المناسبات
انما تحصل فيما قلت وذلك لان التعرض بالكتاب في المسئلة الاستطاعة
انما تحصل المناسبة بينهما على وجه الشمول على وجه سائر الكلام كلها
اذ المقصود من علم الكلام والغرض الكلي فيه معرفة الله تعالى بان الموصوف
بصفات الكمال ومعرفة [العبد صح] نفسه بالعجز والنقصان والزوال وذلك
انما يحصل فيما قلت لان العبد لما عرف عجز نفسه عن اداء الشكر نعمه
تعالى كان عارفا الله تعالى بانه المنعم بجميع النعم من خلق السموات والارض
مع بسطتها وسعتها ووصول منافعهما الى العباد كلهم فان
السماء سقف مرفوع فوق الناس بلا عمد وفيها الشمس والقمر
قد علق بهما امور العالم ما علق ففي الشمس انتشار الناس لمعاشهم و

[ولم يتجدد هذه النعم عند قوله الحمد لله صح]

[مطلب معنى الحمد والشكر على سبيل الاستقصا]

[بلغ]

وفي القمر نضج الثمار والنور في الليل وفي زيادته ونقصانه معرفة
آجالهم واوقاتهم وضياء النجوم التي تهتدى بها في ظلم البر والبحر
وكذلك في خلق الارض التي جعلها قرارا لخلقه ومهادا لهم حتى
اتخذوا منها الاكنان والبيوت ووضع عليها جبالا تمنع ما اودع فيها
من انواع الجواهر والذهب والفضة وكذلك ما خلقه من الهواء
بين السماء والارض فانه من اجل النعم لان النسيم البارد من الهواء
الى خياشيمهم لا يمر ان من منع عنه الهواء بالآخر بقية وخياشيمه لم
يلبث ان يموت على ما ذكره اهل التفسير في قوله تعالى ان في خلق السموات
والارض ثم هو لما يقدر على شكر نعمة واحدة في حقه الا بنعمة اخرى
لتزاد في نعم التوفيق عليه فكيف عن الجميع ومن كان عاجزا عن نعمة
قدرته على شيء كان مخلوقا حادثا ومن كان موصوفا بصفات الكمال
كلها كان قادرا واحدا قديما حيا عالما سميعا بصيرا رازقا محسنا منعما
وغير ذلك من الاوصاف الحميدة لما ان في ضده هذه الاوصاف
العجز والنقصان والله الموفق اعلم ان المص رح في خطبة
الكتاب جعل الالفاظ المذكورة في السجع الثاني تغير الالفاظ
المذكورة في السجع الذي قبله هذا هو الاعم كما في النعم مع المنن
والموبقات مع المهلكات والاجرام مع الاثام فعلى هذا ينبغي
ان يكون معنى الحمد والشكر واحدا فهو كذلك فيما يرجع الى المفهوم
اجمالا اذ هما جميعا موضوعان لاظهار المحبة في حق الموصوف
بالصفات الحسنة ولكنهما يتفاوتان في التفصيل قال في الكشاف
الحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة او غيرها تقول حمدت الرجل
على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته واما الشكر فعلى النعمة خاصة
فلذلك قال في الصحاح الحمد اعم من الشكر ولكن الشكر كما يؤدى باللسان

كذلك يؤدي بالقلب والجوارح قال الشاعر افادتكم النعماء مني
ثلثة يدي ولساني والضمير المحجبا والحمد باللسان وحده قال مولانا
حسام الدين السغناقي رح فهذا يعلم ان في كل منهما عموما وخصوصا
فان في الحمد عموما محلا وخصوصا آلة وفي الشكر عكسه فان فيه
عموما آلة وخصوصا محلا فالحمد يقتضيه الذم والشكر يقتضيه الكفران
قال الله تعالى واشكروا لي ولا تكفرون فبضدها تتبين الاشياء
وذكر في التيسير وتكلموا في الفرق بين الحمد والشكر قيل الحمد بالقول
قال تعالى وقال الحمد لله والشكر بالعمل قال تعالى اعملوا آل داود شكرا
وذكروا اقوالا كثيرة وحاصل ذلك راجع الى ما قلنا ثم المنة ههنا النعمة
من من عليه منا اي انعم ومنه المنان في اسماء الله تعالى ولكن فرق من سماع
حيث العموم والخصوص ايضا فان النعم عامة في جميع صور النعم بخلاف
المنة فانها خاصة بنعمة مخصوصة فقال في الكشاف في آخر سورة
الحجرات المنة النعمة التي لا يستثيب مسديها من يزلها اليه واشتقاقها
من المن الذي هو القطع لانه انما يسديها اليه ليقطع بها حاجته لا غير من
غير ان يعمل لطلب مثوبة ثم الصلوة على من ختم به الرسالة اي ختم
به النبوة وانزال الكتب من السماء قرأ عاصم قوله تعالى ولكن رسول الله
وخاتم النبيين بفتح التاء وهو آلة الختم وهو الطابع وقرأ غيره بكسر التاء
وهو فاعل الختم والطابع ايضا وتقوى كسرة التاء قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه ولكن نبيا ختم النبيين واوضح به الدلالة اي الدلالة على الطريق
المستقيم في الشريعة قال الله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم عطف بلغ
محمد
لمن ختم به الرسالة سيد البشر صفة لمحمد وانما صلح صفة للمعرفة مع انه
اضافة لفظية لاختصاص هذه الصفة به كما يقال على فاتح خيبر
فعل كذا هكذا كان يقرر شيخي رح فيما اذا وقعت الاضافة اللفظية صفة

٥

صفة للمعرفة ثم معنى تخصيص سيادته بالبشر مع انه عليه الصلوة و
السلام افضل جميع المخلوقات والوجه لان البشر هم المقصودون بتخليق
العالم على ما ذكر المص رح في اثبات الرسالة ثم هذا الكتاب بقوله وهم
المقصودون بتخليق العالم ثم هو صلى الله عليه وسلم لما كان افضل
المقصودين بتخليق العالم كان افضل جميع المخلوقات اذ الافضل
على المتبوع كان افضل على الاتباع كلها وقوله وقائد الخير اي المختارين
بكسر الخاء وفتح الياء وهو من البشر جمع الخيرة على وزن العنبة قال في
المغرب في قوله محمد خيرة الله بمعنى المختار وانما قال وقائد الخير لان
امته خير الامم قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فلما كان هو
عليه السلام نبي مثل هذه الامة كان قائد الخير لا محالة والكلام في قائد
الخير مثل الكلام في سيد البشر في وقوع المضاف اضافة لفظية صفة
للمعرفة وقوله صلوة هي منصوبة بنصب المفعول به من قوله في الصلوة
اي اصلي صلوة او منصوبة بنصب المفعول المطلق به ايضا كما يقال في
الخطب الحمد لله حمد الشاكرين وقوله جالبة وكاسبة صفتان للصلوة
ومفعولاهما قوله لمرضاته ولشفاعته فجعل عاملهما للعناية وزيادة
الاختصاص بالاهتمام وادخل اللام فيهما وان كانت الجالبة والكاسبة
متعديان الى مفعوليهما بدون اللام لان اسم الفاعل ضعيف في
العمل لان عمله بسبب المشابهة للفعل المضارع لا بطريق الاستبداد
فعند تأخره عن معموله يشتد ضعفه فيجبر ذلك الضعف بادخال اللام
في معموله كما في قوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون الا يرى ان الفعل
يضعف في العمل عند تأخره عن معموله حيث يقال لزيد ضربت وان كان
لا يقال مثله عند تقدم الفعل واسم الفاعل اولى ان يضعف في العمل
عند تأخره عن معموله فكان تقديره اصلي صلوة جالبة لمرضاته وكاسبة

لشفاعته الموبقات والمهلكات والاجرام والاثام فقد طلب مني
فان قبل الطالب سلطان سمرقند وقبل وزير المعوز النجاة المظفر
بالخير والمراد به هنا المعنى الثاني بدلالة دخول البا فقوله
وهو قوله بالصلابة في الدين الامير في الاثر يقال امر فلان وامر
بالضم اي صار اميرا والمصدر الامارة يقال ال الامير رعيته يؤلها
اولا وايالا اي ساسها والايالة السياسة وفي كلام بعضهم قد الثا
وايل علينا الصلابة للسنا دم قد شرف التعصب عصبيا كيوم
فما كاد له من الكيد بمعنى المكر وهو من حد ضرب معتل الياء لام الكيد في
التي هي مقاربة الفعل فانه من حد علم معتل الواو ودليل في كتب اللغة
المتداولة تعدية الكيد باللام يقال فيه كاد ويكيده ومنه
قوله تعالى فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون ولكن وجد ذلك في اللغة البالغة
التي بلغ جميع الفصحاء في زعمه بلاغة البلغاء وهي لغة القرآن في قوله
تعالى فيكيدوا لك كيدا. فلكونها حجة فما كاد له بحضرته الضمير ان راجعان
الى من فاز وقوله الا هما فضمير التثنية راجع الى الصلابة والتعصب
والضمير البارز فيه راجع الى من فاز وهو استثناء من قوله فما كاد له اي
فما رام احد من اهل الاهواء والبدع ان يوقع الاخر في السوء والبلية
الاجرص بهذان الوصفان الحميدان اللذان فيه وهما الصلابة
في الدين والتعصب للمذهب المستقيم غير ان يوجد كيد الكايد
وتخيب سعيه في كيده ثم كان يجتهد في صلابته في الدين حتى يؤدي
ذلك الاجتهاد الى قتله والضميران في كيده وسعيه يرجعان
الى الكايد والضماير في اراقته وفي بريه حسامه وفي اذاقته يرجع
الى من فاز وفي قوله تعالى دمه واباه وفي له وفي حسامه يرجع الى الكايد
الحمام الموت وقوله ما ابهج اثر الذي قدر وفي هذا اشارة الى مذهب

مطلب تعدية كاد باللام ونفيه

مذهب اهل السنة والجماعة وهو ان المقتول ميت باجله
فان القتل كان مقدرا من الله تعالى في حقه فاصابه ثم ههنا لما استعار
الاذاقة للقتل رشح تلك الاستعارة بذكر الكاس كما استعير هذا في هذا
فيما انشد الاصمعي شعر من لم يمت عبطة يمت هرما للموت كاس فالمرء
ذائقها يقال مات فلان عبطة اي صحيحا شابا وقوله والعطف معطوف
على قوله بالصلابة وهو الاشفاق يقال عطفت عليه اي اشفقت
عليه فجمع بين الصفتين في حقه كما جمع في حق الصحابة رضي الله عنهم
في قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم على وجه ما اختار
فاحمد بتلك الحضرة وهي حضرة الامير احد من العلماء الاتقياء به نعم الامير
فيها والغر جمع الاغر وهو الابيض وكانه الغر والبيض لفظتين مترادفين
في تلك الجسام والعظام واستعارها باحسن النعم وقيد باضافة
الضمير البارز في فيها لاحد وفي بها للحضرة والثلاثة الاخر لمن فاز
وهو الامير ومن اوتي بالبر لم يتأيد بهذا الكلام ابتدائي عام وفي موقع
التعليل للكلام يعني انما يتقيد بتلك الحضرة كل من مر بها لمصادفته
الاحسانات العظيمة والفواصل الكريمة لما قرأ انه من اوتي بالبر لم يتأيد يعني كرا
ابنس براوه بتود بنيكو انكس از ان نيكو بر نكر نرود وقوله ومن وجد
الاحسان قيد يقيد اخر بيت ضمني في كلامه وقبله وقيدت نفسي في ذراك
محبته ومن وجد الاحسان قيد تقيدا الذر بالفتح كل ما استترت به يقال
انا في ظل فلان في كنفه وستره وقوله وبفضل كثر معطوفة على قوله
بالصلابة في الدين وانما اعاد البا التي هي صلة فانه لبعد عن المعطوف
عليه الا ترى ان قوله والعطف على اهل الدين لما لم يبعد من المعطوف
مثل بعد هذا لم يعد فيه حرف البا فكان هذا نظير اعادة حرف ان في قوله
تعالى ثم ان ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك

واصلحوا ان ربك لغفور رحيم وكذلك اعادة حرف ان في قوله تعالى
ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون فانه لما بعد ذكر
خبر ان عن ان اعادها عند ذكر الخبر متصلا بها ثم ان المصنف لما
ذكر كل وصف من اوصاف هذا الطالب من حصول الصلابة في المتصلب
في الدين المستقيم والعطف على اهل العلم والفضل الكثير ذكر ما هو
من مخصوصات ذلك الوصف ونتائجه متصلا بذلك الوصف عقيب ذلك
ذكر وصف فقوله قد تذللت لصحابه اي صعاب الفضل وكذلك
الضماير في شوارده ونوافره واوابده وقلله وحلله راجعة الى الفضل
واما الضمير في لم اره فراجع الى الطالب ولا ادري كيف يوقع الملايمة
في الكلام من يرجع الضماير كلها الى الطالب الذي هو الممدوح اذ اجتماع
معنى الكلام مع ذلك المعنى الشطون كاجتماع الضب مع النون فان الشوارد
والنوافر والاوابد كلها متقارب المعنى فتبوا على قلله يقال تبوات
منزلا اي نزلته والقلة اعلى الجبل البهاء الحسن يقول منه بهي الرجل بالكسر
فهو بهي الحلل برود اليمن وقيل الحلة ازار ورداء ولا تسمى حلة حتى تكون
ثوبين هذه الكلمة عبارة عن الغاية في رسوخه في علم الفضل وزيادة تطلعه في
النقاية لاحرازه ابدا في بحاره وغوصه لالتقاط جواهره في تياره ويحتمل ان يريد
بتذلل شوارده ونوافره واوابده ما حصل له من حفظ غرايب اقرانه واللغة
وبالتبوا في اعلى قلله وبالتبري بالبهي حلله ما حصل له من اتقان علم
ومعرفة دقايقه وقوله ان اكتب متصل بقوله قد طلب مني
على المفعولية العقيدة ما يعتقد به وقوله من سلف اي مضى من قبل
والمراد بالصحابة والتابعون ومن بعدهم من ائمة الاسلام رضوان
الله عليهم اجمعين لا يجوز الاخلال به اي بالبادرة وذكر في المغرب
النكتة من الكلام الجملة المنقحة المحذوفة الفضول وقيل النكتة قطعة

مبحث تسمية علم الكلام

من النكت وهو ان تنكت في الارض بقضيب فتؤثر فيها من حينئذ
وسميت النكتة بها لانها عبارة عن الوصف المؤثر في اثبات
الحكم الغمز باليد عبارة عن شدة التاثير بالمس القناة الرمح
القرع من قرعت الباب اي دققته من حد فتح والقناة مجازه ما
سا هذه الكلمة عبارة عن وكادة الدليل ومتانته اي لا يحتاج الى الغمز
بالغمز والقرع في ان له قوة وصلابة ام لا بل هو فوق الانتقاد
وصليب الجوهر في ذاته وان لم يجرب والعائق الفائق التي تكون
مرة بعد اخرى لا يتذوذ اي لا يطرد ولا يمنع السديد التوفيق للسداد
وهو الصواب والقصد من القول والعمل ورجل مسدد اذا كان
يعمل بالسداد البغية الحاجة وقوله ان يملي مني متعلق بقوله واملاء
على المفعولية وهو حسبي ونعم المعين القول في الكلمة الكلية
السؤال الاول لم سمي هذا النوع من العلم علم الكلام والثاني لم جاء
المنع عن بعض السلف عن تعلم هذا العلم مع ان هذا العلم احق العلوم
بالبداية واصدقها في الهداية على ما ذكرت فقد ذكر عن ابي يوسف القاضي
انه كتب الرسالة في الرد على من خاض في الكلام وقد اشتهر عنه النقل
انه من طلب العلم بالكلام تزندق وروي ان محمد بن الحسن الشيباني
سئل عن الامامين يتناظران في خلق القرآن يقول احدهما مخلوق و
الآخر يقول غير مخلوق فخلف من يصلي المصلي ان كان يتناظران فيه
فلا يصلي خلفهما وعن ابي حنيفة رحمه الله قال لان يلقى الله العبد بكل
ذنب ما خلا الشرك خير من ان يلقاه بشيء من الكلام كذا في المصادر و
الثالث من اين علم ان اسم هذا الكتاب التمهيد حيث لم يذكر المصنف
في كتابه ان اسمه التمهيد لا عبارة ولا اشارة قلت الجواب
عن الاول فان استحقاق هذا النوع من العلم اسم الكلام انما كان باعتبار

الاولية بالنسبة الى سائر العلوم فان اول ما يجب على الانسان تعلم هذا
العلم لان هذا العلم لمعرفة ذات الله وصفاته ووحدانيته فوجوب
معرفة هذه الاشيا قبل معرفة غيرها ثابت بالاجماع المسلمين فجميع
العلوم انما يفهم بالكلام فلما يستحق هذا النوع من العلم اسم الكلام
باعتبار الاولية لم يبق لغيره هذا الاسم اذ لو سمي كل من العلوم بهذا الاسم
لم يبق تمييز حينئذ بين نوع ونوع بالاسم فاختص هذا النوع من العلم
بالكلام او نقول ان سائر العلوم قد يعلم بالنظر في الكتاب بان كل
المسئلة مكتوبة فيه وفهمها بخلاف هذا النوع من العلم فان اصله
نظر العقل والاستدلال حتى ان اهل الفترة مواخذون لمعرفة الله
تعالى ووحدانيته وبان يكونوا على الاعتقاد الصحيح ولا يعلم ذلك
الاعتقاد الصحيح على التحقيق والاستدلال وبوجوه المباحثة وزيادة
التدقيق الا بالكلام فلذلك سمي بالكلام او نقول المخالفون في هذا
النوع من العلم الكثير ان يحصى من طوايف الكفرة واهل القبلة فلم يكن بد
من التكلم مع كل طائفة حتى يرتدعوا عما اعتقدوا من عقائدهم
الفاسدة وتنفتق اشعتهم العاطلة الكاسدة فسمي بالكلام وذكر الامام
الزاهد الصفار البخاري رحمه الله في اخر كتاب التلخيص فقال اعلم
ان كثيرا من علماء السلف سموا هذا العلم علم الكلام وسموا قوما
خاضوا في هذا العلم متكلمين واهل الكلام فيجوز ان يكون سموه بهذا
الاسم لان الكلام اصله الكلم وهو الجرح سمي الكلام به لان للكلام من
التاثير في اظهار الحق والفصل بين الحق والباطل والحسن والقبيح ما
للجروح في قطع الجلد والفصل واظهار ما خفي في الجلد من اللحم والدم
والعظم والدليل عليه قوله تعالى سلقوكم بالسنة حداد وصف الالسن
بالحدة ووصف اللسان من حيث الكلام في افادة التاثير في القلوب والاسماع

مبحث اهل الفترة مواخذون

كالحديد القاطع الى اخره وهذا الذي ذكره لا يتم الا بما قلنا من الاوجه
لانه لو سميناه بان للكلام تاثيرا في اظهار الحق على ما ذكره من اشتقاق اللفظ
به ومع ذلك يبقى سوال فيه لم اختص هذا النوع من العلم باسم الكلام
والذي ذكره من عامة في جميع انواع العلوم لان الكلام كما يظهر الحق في
هذا النوع من العلم كذلك يظهر ايضا ما خفي في علم الفقه وعلم النحو وعلم
الطب وغيرها واما الجواب عن الثاني فقد ذكر في المصداق و
ما نقل من منع ائمة الدين من بحث هذا النوع انما كان عن امور لا افتقار
اليها في العقيدة المستقيمة وانما كان ذلك المنع للعامي الذي هو
عاطل عن الذكاء والفطنة وانما كان ذلك المنع لمن يتكلم بالشبهة
ويقدر رها اجلالا او لم يتعمق في اتقان هذا العلم فكلامه لا يخلو
عن اضلال وهذه الانواع سبب لتوهين العقايد واثارة الفتن
فمنعوا من ذلك تقريرا للصلاح وتثبيتا على الطريق الوضاح واما
المنع منهم عن تعلم اصل دين التوحيد فمعاذ الله ومن منع من ذلك فقد
رضي الله بضلال الناس وكفرهم ومنع عن تقرير الدين ونصرته وخالف
الانبياء صلوات الله عليهم في ذلك واما الجواب عن الثالث فنحن نعلم
ان المصنف قال بانه سمي كتابه هذا تمهيدا لمن كان بحضرته
فنقلوه كذلك قرنا بعد قرن وان لم يذكره في كتابه فاشتهر اسم
بهذا لذلك ثم هو رحمه الله انما سماه بهذه المناسبة اجابة طلب من هو موصوف
بما ذكره من الاوصاف الحميدة اشارة الى انه مقتد عذره بهذا الذي
صنف ارسطه فان التمهيد تبيين العذر او لما ازم بعض من
العلماء ما ذكره المصنف في الخطبة من طلب مثل هذا الامير الموصوف
بالفضل والبها المستحق لزيادة المدح والثنا ثم اجابه المصنف لما طلبه وكان ذلك
منه تمهيدا لعذر المصنف رحمه الله فيما طلب فاشتهر بهذا الاسم لذلك فكان

مطلب وجه تسمية الكتاب بتمهيد

بهذا الاسم مجنونًا من ناحية قول الملعون ريح اشارة وان لم يعلم منه عيانًا
او سماه تمهيدًا لانه فيه تمهيدًا لقواعد مذهبية سار بسطها ان شاء الله فصل في
اثبات الحقايق والعلوم انما قدم الفصل على غيره لانه ما يذكر بعده
من اسباب العلم وحدوث العالم وغيرهما موقوف على العلم بان للاشيا
حقيقة الاسباب وحقيقة العلم وحقيقة الحواس وحقيقة القديم
والمحدث لم يمكن التكلم معه في هذه الاشياء ثم انما ذكر الحقايق والعلوم
معا لان فرق السوفسطائية على ثلاث وطائفة منهم زعمت ان لا
حقيقة لشيء ولا علم لشيء وانما هي ظنون وحسبانات واجمع العقلا
على ان لا مناظرة بيننا وبين من هذا قوله لان فائدة المناظرة ان يثبت
بالدلائل صحة قول وبطلان قول اخر وهم ينكرون حقيقة الصحة وحقيقة
البطلان فلا فائدة في المناظرة وقال الامام الزاهد الصفار البخاري ورد
عليهم اهل الحق مذاهبهم بطريقين احدهما بالاعراض عن الكلام معهم لان
من انكر وجود نفسه ووجود خصمه ووجود الكلام لم يفد الكلام معه بل
الرد عليهم بالضرب المولم حتى اذا اخرج يقال له لعلك لست انت
وانما الضرب على غيرك ويخايل عندك انه الضرب عليك وقد روي
عن ابي حنيفة نحو من ذلك روي انه ادخل واحد منهم في مجلس الخليفة وجعل
ابو حنيفة رض يحاجه ويلزمه وهو ينكر فامر ابو حنيفة بضربه فجعلوا
يضربونه وهو يصرخ فقال له ابو حنيفة لم تصرخ لعلك لست انت وانما
انت غيرك والضرب على غيرك ويخايل عندك انه الضرب عليك و
لعلك حمارا وكلب فلما علم هذا الجاهل هتك ستره رجع عن قوله والطريق
الاخر في حاجتهم ان يقال لهم هل لنفي الحقايق حقيقة فان قالوا نعم فقد ناقضوا
اصلهم لانهم اقروا ببعض الحقايق وان قالوا لا قيل لهم اذا لم يصح نفي الحقايق
صح ثبوتها ثم من شبهتهم بعلم انهم يعرفون حقايق الاشيا ثم ينكرونها

مطلب في حقايق الاشيا

فانهم يقولون ان اسباب العلم عندكم الحواس الخمس وهي لا تصلح سببا
للعلم لان قضاياه متناقضة فان المحرور وهو الذي غلب عليه المرة
وهي احدى الطبايع الاربع يجد العسل مرا وغيره يجده حلوا الى اخر هذه
الشبهة منهم دليل على انهم يعلمون الحقايق ثم ينكرونها عنادا فانهم لو لم
يعرفوا الحواس ما هي وان التناقض ما هو وان القضية ما هي وان
المحرور من هو لما استدلوا بايراد هذه الشبهة فكان علمهم بما استدلوا به
دليل بطلان قولهم وكذا قولهم لا حقيقة للاشيا تحقيق منهم لنفي الحقايق
فكانوا مبطلين مقالتهم بنفس مقالتهم وهو معنى قوله لانه من نفاها
كان نفيه اياها تحقيقا منه للنفي الى اخره وطائفة منهم لا يسمون
العقول بنفي الحقايق بل يقولون لا ندري هل للاشيا حقيقة ام لا
وهم المتشككة فيقال لهم هل تدرون انكم لا تدرون ام لا تدرون
فان قالوا نعم فقد اقروا انهم يدرون وهو نقيض مذهبهم وان
قالوا لا ندري انا لا ندري فقد اقروا انهم لا يدرون مذهبهم فلم
يبق لهم ولا دعوى وطائفة منهم يزعمون ان حقايق الاشيا تابعة
لاعتقاد المعتقدين يعني لو اعتقد المعتقدون ان للاشيا حقيقة
كان لها حقيقة وان اعتقد انه لا حقيقة لها لا يكون لها حقيقة
ايضا وكذلك هذا لو اعتقد السم شهدا كان شهدا ولو اعتقد الشهد سما
كان سما والزام هذه الطائفة ظاهر وهو ان لم يولم بالضرب في قطع
الجوارح فاذا ضجروا واستغاثوا يقال لهم اعتقدوا ان ما يفعل بكم
هو التزاور والانعام وايصال الراحة ليصير كذلك تبعا لاعتقادكم فيتهتك
حينئذ استارهم ويسلي عنادهم ويقال ايضا انا نعتقد ان حقايق
الاشيا ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين فهل خرجت الحقايق
عن ان تكون تابعة لاعتقاد المعتقدين تبعا لاعتقادنا فان قالوا نعم فقد

اقروا ببطلان مذهبهم وان قالوا لا اعتقاد اقروا ايضا بان المعتقد لم
يفسد تبعا للاعتقاد فوجد حقايق الاشياء ثابتة فان قلت هذه
الجملة مما لا يكاد يصح في افادة المعنى وذلك لان الحقايق جمع الحقيقة
وهي الثابتة لانها من حق الشيء اذا ثبت والاشياء جمع شيء وهو عبارة
عن الموجود الثابت ايضا على ما ذكره المصنف هكذا في فصل ان الصانع
ليس بجسم فحينئذ يؤول معناه الى قولك ثوابت الثوابت ثابتة وهذا
لا يفيد شيئا كما ترى اذ هي جملة من مبتدا وخبر فلا بد ان يكون
الجملة الابتدائية مفيدة في معنى الاسناد وليست هذه كذلك لكون
المبتدا والخبر عبارة عن معنى واحد وهو الثبوت فلا بد ان
يثبت بينهما نوع مغايرة حتى يفيد فائدة عند اجتماعهما على وجه الاسناد
فما وجهه قلت كان المص ممن لا يتريب في فضله ومهارته في
انواع العلوم ولا يقاومه احد في زمانه في فتح المكنون والمكتوم وكان
مقصوده من هذه الجملة اثبات ان للاشياء حقائق تحقيقا وثبوتا و
ليست هي كما ظنته السوفسطائية انها ظنون وحسبانات ولا يمكن
رد مذهبهم الذي قالوا بانها ظنون وحسبانات الا بهذا الطريق
والتلفظ بهذه الالفاظ في اثبات هذه المقصود كان من ضيق المحل
اذ هو المقصود لا يحصل بدون هذه الالفاظ واما قولك بانه لا بد
ان يثبت نوع مغايرة بين المبتدا والخبر حتى يفيد فائدة عند
الاجتماع على وجه الاسناد فقلت ليس كذلك بل الجملة الابتدائية
تقع مفيدة بقصد المتكلم وان اتحد المبتدا والخبر لفظا ومعنى وكلام
الفصحاء وههنا ان اتحد معناهما وقد تغايرا لفظاهما او ان
تقع مفيدة فمنه ما ذكره في المفصل بقوله وقوله انا ابو النجم و
شعري شعري فشعري الاول مبتدا وشعري الثاني خبره وقد اتحد لفظا في

ومعنى كما ترى ومنه ما ذكره في الباب الاول من المبسوط في مسئلة رفع اليدين
عند الركوع وقال في المسئلة حكاية فان الاوزاعي لقي ابا حنيفة في
المسجد الحرام فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون عند الركوع وعند رفع
الراس من الركوع وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهم
ان النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس
من الركوع فقال ابو حنيفة رضه حدثني حماد عن ابراهيم عن علقمة عن
عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام كان يرفع يديه
عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال الاوزاعي عجبا من ابي حنيفة
حدثته بحديث الزهري عن سالم وهو يحدثني بحديث حماد عن ابراهيم
عن علقمة فرجح حديثه بعلو اسناده فقال ابو حنيفة رضه اما حماد
فكان افقه من الزهري واما ابراهيم كان افقه من سالم ولولا سبقة
ابن عمر رضه لقلت بان علقمة افقه منه واما عبد الله فعبد الله
فرجح حديثه بفقه رواته وهو المذهب ان الترجيح بفقه الرواة
لا بعلو الاسناد والتمسك ههنا بان ابا حنيفة رضه اوقع قوله
واما عبد الله فعبد الله مبتدا وخبرا مع اتحادهما لفظا ومعنى
باعتبار قصده اي عبد الله بن مسعود معروف ومشهور بالفقه
والضبط على وجه لا يحتاج الى بيانه بانه كيف كان في الفقه واورد
صاحب الكشاف قوله تعالى والسابقون السابقون من هذا
القبيل وقوله لانه من نفاها كان نفيه اياها تحقيقا منه للنفي
اي لانه من نفى حقايق الاشياء كان نفي النافي لحقايق الاشياء اثباتا
منه لحقيقة النفي فكان في نفي الحقيقة اثبات الحقيقة لانه كما للاشياء
حقيقة كذلك للنفي ايضا حقيقة فلما ثبت حقيقة النفي كانت
شيئا ما ثابتة فتثبت حقايق الاشياء كلها لعدم القائل بالفصل وانما

قلنا ان نفي النافي لحقايق الاشياء اثبات منه لحقيقة النفي لانه
لو لم يثبت لنفيه حقيقة لم تثبت دعواه البتة فكان معترفا
بحقيقة نفيه لضرورة اثبات مدعاه فعند ذلك ثبت ما يقوله
خصمه وهو ان للاشيا حقايق فان قيل يحتمل انه لا يعترف بحقيقة النفي
بل يقول انه في ثبوت حقيقة النفي شاكا قلنا ما قولك في
حقيقة الشك هل هو استوا الطرفين في العلم ام لا او هل لها ثبوت
ام لا فان قال نعم لها ثبوت فقد اعترف بحقيقة شيء من
الاشيا فبطل مذهبه وان قال ليس لحقيقة الشك ثبوت فقد اقر
ببطلان مذهبه لانه ببطلان الشك ومذهبه ثبوت الشك فلم يبق
لنا كلام مع من اقر ببطلان مذهبه لان فائدة المناظرة هو ان يظهر احد
المناظرين ببطلان مذهب الآخر فاذا اقر ذلك الآخر ببطلان مذهب
نفسه فقد كفى المؤنة فان قيل قوله فكان في نفيها ثبوتها ان في نفي
حقايق الاشيا ثبوت حقايقها مما لا يصح لانهم ينفون هذا حقايق
الاشيا فكيف يكونون مثبتين لها فان ذلك يؤدي الى
الجمع بين النقيضين لانه اذا كان النافي للحقيقة مثبتا
كان اللفظ الواحد دليلا على نفي الحقيقة واثباتها وذلك جمع
بين النقيضين وهذا لانا لو قلنا انهم بنفيهم الحقيقة كانوا
مثبتين لها يلزم ان يكون الشيء الواحد دالا على ما هو موضوع له
وعلى ما هو غير موضوع له في حالة واحدة وهو مستحيل قلنا تلك
الاستحالة انما تثبت اذا لم يكن نفي الشيء سببا لاثبات ذلك الشيء
اما اذا كان سببا له فلا استحالة وههنا كذلك فان نفي حقيقة
الشيء سبب لاثبات حقيقته لان النفي اذا كان لذلك النفي
حقيقة فقد ثبت لشيء من الاشيا حقيقة باعتراف الخصم حيث

حيث يدعي نفي الحقيقة فيجب ان يثبت لجميع الاشيا حقيقة لعدم القائل
بالفصل ثم اعلم ان تلك السببية اعني ان كون نفي الشيء اذا كان سببا
لاثبات ذلك الشيء انما تثبت في ضمن نفي ذلك الشيء اثبات ذلك الشيء
انما نشأ من بطلان دعوى المدعي فيما ادعى ومن عدم الواسطة بين
النفي والاثبات كمن يقول ان نظر العقل ليس بسبب للعلم ففي
ذلك اثبات ان نظر العقل سبب للعلم لانه من ينفيه لا ينفيه الا
باعتبار انه عقله ادى الى هذا العلم الذي ادعاه وهو ان العقل ليس بسبب
للعلم فانه لم يعلم ذلك من جانب الحواس الخمس ولا من جانب الخبر الصادق
بل انما علم ذلك بعقله فكان هذا في نظير العقل في كونه سببا للعلم شبيها له
حيث ادى عقله الى هذا العلم فكان سببا للعلم وكذلك من انكر كون
الخبر سببا للعلم وقال ان الخبر ليس بسبب للعلم قلنا هذا منك
اثبات للخبر بانه سبب للعلم فكذلك ههنا كان نافي حقيقة الاشيا
مثبتا لها لان لنفيه حقيقة وقد ثبتت تلك الحقيقة فكذلك
تثبت ساير الحقايق على ما ذكرنا من عدم القائل بالفصل وانما كان
هذا هكذا اعني ان من كان مبطلا في دعوى انتفاء الشيء واراد اثبات
دعواه الباطلة بكلام ناف كان في ضمن نفيه اثباته لان الانتفاء
لما لم يكن ثابتا في الواقع لم يكن نفيه في نفيا فكذلك لم يكن في القول
بان نافيه يكون مثبتا له جمع بين النقيضين فكان هذا جوابا عن قول
القائل فان ذلك يؤدي الى الجمع بين النقيضين قوله رح ثم اسباب
العلم للخلق ثلثة اي الاسباب التي يحصل بها العلم للخلق ثلثة قيد بقوله
للخلق اي المخلوق احترازا عن الله تعالى فان الله تعالى منزه عن ان يثبت له العلم
بالاسباب لان ذاته تعالى بجميع صفاته قديم والقديم مستغن عن ثبوت
الشيء له بالاسباب ثم اسم الخلق يتناول جميع المخلوقات من الانس والملك

والحق فوجه الانحصار على هذه الثلثة هو ان من يحصل له العلم لا يخلو اما
ان كان في حصول العلم له محتاجا الى غيره او لم يكن فان كان فهو الخبر
وان لم يكن فلا يخلو اما ان كان محتاجا الى سبب ظاهر من نفسه او لم
يكن فان كان فهو الحواس وان لم يكن فهو العقل ووجه انحصار الحواس
على الخمس هو ان الادراك الحاصل بالحس لا يخلو اما ان لا يختص بعضو
بعينه او يختص به فالاول اللمس والثاني لا يخلو اما ان كان
ذلك العضو المعين فردا او زوجا فان كان فردا فلا يخلو اما ان
كان ادراكه بشرط الملامسة اولا فالاول الذوق والثاني الشم فان
كان زوجا فلا يخلو اما ان كان القرب المفرط مانعا من الادراك
اولا فالاول البصر والثاني السمع ثم الحواس هي الثابتة عند جمهور الحكمة
ويحتمل ان يكون هي من حيث الشيء بالخبر الى الغيبة من هذا علم وذكر
في الباب ومن الناس من يقول للنفس حاسة سادسة يدرك
بها عوارض النفس كالجوع والعطش والشبع والاصح ما ذكره في الكتاب
وعليه العامة بان الحواس خمس لان المراد من حصول العلم بالحواس
هو ان يتوقف حصول العلم على استعمال حاسة مخصوصة لتحصيل
علم مخصوص بها وذلك انما يتعين في الحواس الخمس واما الجوع والعطش
فهو غير موقوف على استعمال آلة مخصوصة بل هو علم يخلقه الله تعالى في الحيوان
بدون اختيار اذا وجد شرطه ثم مدركات حس السمع والاصوات لان
السمع قوة يدرك بها السامع المسموعات وتلك القوة منبطنة في
الصماخين فاذا قرب تموج الصوت من الاذنين استقبلته تلك القوة
المدركة باذن الله تعالى خارج الاذنين لانه لو ادركته بعد الدخول في الاذن
لما عرف الانسان ان الصوت من اي جهة وصل اليه ومدركات حس البصر الالوان
والاشكال والبصر نور العين كما ان البصيرة نور القلب فسبحان من دقت حكمته و

بحث

وعظمت قدرته بحيث جعل نور البصر في المقلة الشحمية بلطفه الباهر و
بجرمه الظاهر ومدركات حس الشم الطيب والنتن والشم قوة يدرك
الشام بها المشمومات ومدركات حس الذوق الطعوم وهي انواع الحلاوة
والمرارة والحموضة والملوحة والذوق قوة منبطنة في رطوبة اللسان و
مدركات حس اللمس الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والصلابة و
اللين والخشونة والخفة والثقل قوله وخبر الصادق اي خبر المخبر
الصادق على ما يجيء وبكل حاسة منها اي وبكل آلة عالمة من هذه الحواس
يوقف على ما وضعت تلك له كالسمع فانه وضع للعلم بالمسموعات والبصر
فانه وضع للعلم بالمبصرات ولا يعلم المسموعات بالبصر والمبصرات بالسمع
وكذلك في غيرهما فان قيل يشكل هذا القول بالذوق واللمس فانهما مشتركان
في معرفة حرارة الشيء وبرودته وخشونته ولينه فلم يبق الاختصاص لكل
واحد منهما بمحل مخصوص قلنا ان اشتركا فيما ذكرتم فلم يشتركا في معرفة
حلاوة المطعوم ومرارته وما به المشاركة غير ما به الممايزة فكانا مختلفين
فيما اختص كل واحد منهما بمدركه غير ان اللمس قوة مدركة في عامة سطح
بدن الحيوان وسطح البدن لما كان في سائر البدن فكذلك في اللسان
فكذلك ادرك اللسان ما ادركه سائر البدن باللمس ولا وجه الى انكار
وقوع العلم بها ههنا محذوف تقديره ولا وجه لاحد ان يميل الى
انكار وقوع العلم بهذه الحواس الخمس ذكر الامام الزوزني في
المصادر المعاندة العناد باكسي ستهيدن والمكابرة باكسي بيندرك
لبر كردن وضيور راكه بجد وخوش داند انكار كردن و هما يمنع
العناد والمكابرة وان كان معناهما في الحاصل يرجع الى شيء واحد
وهو انكار الحق لكنهما يتفاوتان في ماخذهما فان العناد مشتق من عند
عن الطريق اذا عدل عنه ومن عند العرق ايضا اذا سال ولم يرقا

والحرقة

فكان المعاند على هذا من لا يرعوي عن الحاجة الى طريق المستقيم الذي هو يوثر
بالدليل في المكابرة من تكبر بالفتح اي تعظم فكان المكابر على هذا هو الذي لا يدعه
تكبره اي تعظمه عند نفسه الى الرجوع عن باطله الى الحق **وقوله** فضلا عن غيره
اي عرف عناده عرفانا فاضلا عن غيره فكان انتصاب فضلا على انه
صفة لمصدر محذوف اي عرف عناده حال كونه عرفانه فاضلا
عن غيره فكان انتصابه على الحال وانما تفضل معرفة عناده عن
غيره لان معرفة عناده لنفسه يقيني ومعرفة غيره اياه في انه
يعلم عناده ام لا موهومة لان غيره ربما يحمل قوله الباطل هذا
على انه حق بالدليل الظاهر عليه واما الذي ينكر حصول العلم بالحواس
فلا نشتبه عليه حال نفسه فكان عارفا مكابرته يقينا فكذلك قال لما
ان من انكر ذلك عرف هو نفسه عناده ومكابرته فضلا عن غيره **وقوله**
وجحد الضروريات مكابرة المراد من الضروريات هي ما لا يمكن دفعه فان
قيل جعل الامام نور الدين الصابوني حصول العلم بالحواس الخمس
من قبيل العلم الاكتسابي ذكره في الهداية والكفاية فكيف جعله المص من
قبيل العلم الضروري فما وجه التوفيق بينهما قلنا وجه التوفيق بينهما
من حيث الابتداء والانتهاء فصاحب البداية نظر الى حالة الابتداء والمص
رح نظر الى حالة الانتهاء لان هذه العلوم في حالة الابتداء وهي مباشرة
هذه الاسباب كاصغاء الاذن الى الكلام الذي يسمعه وتقليب الحدقة
الى الشيء الذي يبصره وتقريب الانف من الذي يشمه وكذا في غيرها لا
يحصل بدون مباشرة هذه الاسباب والمباشرة في مباشرة هذه الاسباب
مختار في مباشرته كسبي فكانت العلوم كسبية من هذا الوجه واما
بعد مباشرة هذه الاسباب فيحصل له العلم من غير علم على وجه لا يمكنه الامتناع
عن حصول العلم بها فكان حصول العلم لمباشرة هذه الاسباب ضروريا فكانا

نسخة فضلا

البداية بها

فكانا في الصحة سواء الا ان ما ذكره المص رح اولى لترجيحه لجانب
المقصود وهو حصول العلم لانه ليس في يد المباشر امتناعه عن حصول
العلم له بعد مباشرة السبب فكان ضروريا والدليل على صحة هذا قول
عامة العلماء للمص في تسمية ضروريا فان صاحب اللباب والمنير
والامام اللامشي وغيرهم وافقوا المص في هذا الاسم وجحد الضروريات
مكابرة لان الضروريات عبارة عما اتفق عليه العقلاء على حكم لعلمه
بانه كذا في اثبات او نفي فالقول بخلافه كان قولا خارجا عما يقوله
العقلاء فكان ذلك دليل تعظم قائله واستكباره عن الانقياد
للحق وهو معنى المكابرة لما ان العقلاء لما اتفقوا على حصول العلم
بالحواس الخمس عند استعمالها ضرورة كان منكره مكابرة لا محالة
وهذا لان القضايا ثلث متفق عليها في الاثبات نحو الوجوب
في المضروب ومتفق عليها في النفي نحو عدم الوجوب في اللازم النفع
اي لغير التجارة ومختلف فيها كما في الحلي فكان البحث والنظر فيه
على ان هذا المختلف فيه ملحق بالمتفق عليه في الاثبات او بالمتفق
في النفي اما لو قال بالنفي في المتفق عليه في الاثبات او بالاثبات
في المتفق عليه في النفي وكان ذلك قولا خارجا عما يقوله العلماء
فكان مكابرا **وقوله** وخبر الصادق اي وخبر المخبر الصادق وذكر
المص في تبصرة الادلة هذا اللفظ على طريقة الموصوف والصفة فقال
والخبر الصادق على الكناية والمجاز فان الصادق صاحب الخبر
لا الخبر ولكن يقال ذلك للمبالغة في ذلك الوصف الذي ذكره
كما في شعر شاعر وكل واحد منهما اعني حذف الموصوف واقامة
الصفة مقامه لعدم الالتباس والكناية والمجاز مسلوك في العربية
وذكر القاضي الامام ابو زيد رح حد الخبر في التقويم فقال الخبر الكلام

نسخة والخبر الصادق

الدال على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته الى المخبر فان قيل
في ذكر الخبر ههنا مقرونا بانه سبب العلم استغناء لانه داخل في سلك
السمع الذي هو من الحواس الخمس لما ان الخبر لا يكون سببا للعلم الا بواسطة
السمع فكان ذكر السمع بانه سبب للعلم ذكرا للخبر قلنا لا كذلك
فان السمع سبب للعلم بالمسموعات مطلقا سواء كان ذلك المسموع
صوت الحيوان او صوت غيره كما يسمع الصدى وكما يسمع اصوات عند اصطكاك
الاجرام الصلبة نحو قرع الباب وغيره وكذلك يسمع صوت الحيوان من
اصوات الادمي والحان الطيور وشهيق الحمار ونباح الكلب وبعد
ما سمع السامع صوت الادمي يحتمل ان يكون كلاما او غيره وبعد كونه
كلاما يحتمل ان يكون خبرا او غيره وبعد كونه خبرا يحتمل ان يكون صدقا
او كذبا فذكر الخبر ههنا لبيان الصدق لا غير فكان الخبر الصادق خاص الخاص
الذي لا خاص بعده ولكن كان متنوعا الى نوعين لانه من حيث انه خبر
المخبر الصادق فهو شيء واحد لذلك قال النوعين في ذلك الجنس الذي
هو الخبر الصدق فما كان سببا للعلم الاعم العام لا يكون للعلم الخص الخاص
على القطع والثبات لاحتماله وجوها سوى الخص الخاص بل كان سببا
لعلم ما هو موضوع له وهو علم اعم العامة وهو المسموعات قطعا فلذلك
ذكر ههنا الخبر الصادق ليعلم ان الخبر الصدق انما يعلم بهذين
النوعين لا غير لما انحصر اسباب العلم على هذه الثلثة التي ذكرها
هي الاسباب التي لا يتخلف موجبها وهو حصول العلم عنها فلما كان
كذلك وقد وجدنا تخلف صدق الخبر عند سماع المسموعات مطلقا لم
يكن بد من بيان سبب الخبر الصدق الذي لا يتخلف هذا المسبب وهو حصول
صدق الخبر عن ذلك السبب وهو الخبر المتواتر والخبر المسموع من رسول الله عليه السلام
فبين ذلك السبب ههنا فقال وخبر الصادق على نوعين فلا يكون تكرارا ثم

بيان مذهب البراهمة والسمنية

ثم السوفسطائية لما انكروا حقائق جميع الاشياء والعلم بها كانوا منكرين
لكون الخبر سببا للعلم ايضا ووافقهم في انكار كون الخبر سببا للعلم البراهمة
والسمنية قال في الصحاح البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وفيه
ايضا والسمنية بضم السين المهملة وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام تقول
بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالاخبار وحجتهم ان الخبر قد يكون صدقا
وقد يكون كذبا فكان في نفسه محتملا ولا يتميز الصدق من الكذب
فلا يثبت به العلم فيقال لهم قولكم ان الخبر ليس من اسباب المعارف
خبر منكم وقد قررتم ببطلان الخبر فكان هذا اقرارا ببطلان مقالتكم فعلى
هذا الجواز ان يقال لهم على وجه الالزام ان خبركم بانه لا يوجب العلم
هذا اوجب العلم ام لا فان قالوا لا بطل كلامهم وان قالوا نعم ثبت
ان الخبر يوجب العلم من نفس الكلام منهم ودليل على انهم عرفوا بالخبر
شيئا لانهم تكلموا بلغة من اللغات ومعرفة اللغات ليست بالحس
ولا بالعقل اذ لو قدر خليقة الله عقلا واذكاهم لو سمع لغة لم يتعلمها
فلا يعرف معناها وانما يعرف ذلك باخبار الملقن فيعلم بهذا
ان الخبر عندهم ايضا كان سبب العلم حتى علموا معنى اللغات
باخبار الملقن ولانهم يسافرون الى البلدان التي لم يروها ولم
يعرفوا المخبرين بكون ذلك البلد في ذلك القطر والناحية لما
سافروا اليه ولما خاطروا باموالهم وارواحهم في الذهاب الى البلاد
الشاسعة اذا لم يوجب الخبر المتواتر عندهم بكون تلك البلاد
في ذلك الجانب واما ما يقولون يتنوع الى صدق وكذب فيقول
ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم وانما يوجب ما يتصور كونه كاذبا
وهو ما تواتر من الاخبار وما تأيد بالبرهان المعجز وهو قول الرسول
المؤيد بالمعجزة والذي نقول ان الخبر يوجب العلم انما نعني ذلك

في هذين النوعين فهو الخبر للاول مطلوب بخبر قوله لقد بهما الخبر المتواتر
المتتابع نقله فان قلت كان من حقه بهم هذا الخبر ان يقال الخبر المتدا رك
او المتواصل لان المتواتر من الوتر وهو ان يأتي واحد بعد واحد مع نوع
انقطاع بينهما فقال في المغرب في قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي
منقطعة متفاوتة الاوقات بين كل رسولين منهم فترة ودهر طويل
وقال في الصحاح ولا يكون المواترة بين الاشياء الا اذا وقعت
بينها فترة والا فهي مداركة ومواصلة ومواترة الصوم ان يصوم
يوما ويفطر يوما او يومين ويأتي به وترا ولا يراد به المواصلة
لان اصله من الوتر وكذلك تواتر الكتب اي جاء بعضها في اثر بعض
وتواتر فالخبر المتواتر الذي فيه ليس بهذا المعنى بل المراد ان يتصل
آخر الخبر باوله بنقل قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب من غير
انقطاع وفترة بوجه قلت يحتمل ان يطلق ذلك الوصف عليه
باعتبار نفس وجوب التتابع مطلقا من غير نظر الى اشتراط وجود الفترة
ونفي النقلة الذي يدل عليه اشتقاق اللفظ بسبب استعمال اهل
الاصول هذا الخبر فيما قلنا من نقل قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب
ومثل هذا غير عزيز في الاستعمال وكان شيخي رح يقول الالفاظ اصل
اللغة عبارة عن وجوب الشيء لغار اي حسب مقدار ثم استعمله
في وجود الشيء مطلقا ومنه قوله تعالى قالوا بل نتبع ما ألفينا
عليه آباءنا وكذلك الملاءة في اصلها عبارة عن المعاونة في
ملاء الدلو ثم استعمالها في المعاونة مطلقا ومنه قول علي رض
والله ما قتلت عثمان ولا مالأت على قتله اي تواطؤ الموافق
اراد بالملوك الخالية اي الماضية ومنه قوله وان من امة الا خلا
فيها نذير اي مضى الناسية اي البعيدة ومنه قوله تعالى وهم ينهون عنه

مطلب معنى التواتر

عنه وينأون عنه ثم حصول العلم بالخبر المتواتر ضروري لا استدلالي
ابتداء وانتهاء فان العلم كما يحصل للمستدل كذلك يحصل به
لغير المستدل كالصبيان وغير العقلاء والبالغين الذين لا
اهتداء لهم في ترتيب المقدمات التي توصلهم الى النتيجة المطلوبة
بان يقال هذا خبر صدر من اشخاص مختلفة في ازمنة مختلفة على
وجه لا يتوهم انهم تواطؤا على الكذب فيجب ان يكون خبرهم صدقا
وان يكون على ما اخبروا به لانه صدر الخبر بشيء واحد من غير مخالفة
بين المخبرين لم يخل من احد امرين اما ان كان المخبر به في الواقع
كما اخبروا وهو داعيهم الى اتحاد كلمتهم وليس المخبر به كما اخبروا بل
تواطؤوا فيه على الكذب فلما انتفى التوافق على الكذب بسبب انهم
لم يجتمعوا في وقت واحد بان اخبر المخبر بانه كذا قبل مائة سنة
والمخبر الثاني اخبر ذلك على وفق ما اخبر المخبر الاول بعد مائة
سنة وكذلك المخبر الثالث اخبر ايضا على وفق ما اخبر به الاولان
بعد زمان طويل بعد الاول تعين ان المخبر به كما اخبروا وهو
داعيهم الى اتحاد كلمتهم في الخبر فلذلك لم يشكك احد في وجود
مكة والمدينة وبغداد وان لم يرها لما لا يسلك فجاجها بعينه
ومن انكر حصول العلم بالخبر فهو سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه
ولا امه ولا اباه فقد اشبعنا بيانه في الكافي والثاني خبر الرسول
المؤيد بالمعجزة موجب للعلم الاستدلالي فوجه الاستدلال ما ذكره
شيخي رح فيها وقال يجب ان نعلم ههنا قضيتان مسلمتان
عند العقلاء وهما ان تصديق الكاذب قبيح وتكذيب الصادق
ايضا قبيح ثم المعجزة عبارة عن شيء يعجز غير الله عن اظهاره ولا يقدر
على الاتيان به فيد انسان بخبر الله تعالى فلما كان كذلك وقرن به

به الرسول عند دعوى النبوة وجب ان يكون صادقا فذلك
اذ لو لم يكن صادقا فكان كاذبا لا محالة وفي اظهار المعجزة في يده مع
ذلك تصديق الكاذب وهو سفه وظلم والتباس الباطل بالحق
والله تعالى منزه عنهما لانه تعالى موصوف بالحكمة والعدل واظهار
الحق ومحق الباطل قال الله تعالى ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره
المجرمون فيلزم منه ضرورة صدق الرسول في دعواه النبوة ثم لما
لما ثبت صدقه في دعواه النبوة بهذا الطريق يلزم منه صدقه فيما
اخبر به من الاحكام الشرعية لان المراد من بعثة الرسل تبليغ
ما انزل اليه من الايمان بالله واليوم الآخر والاحكام الشرعية
قال الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم
به يقينا هو علم الثابت بالضرورة ان العلم الثابت بخبر الرسول يشبه
العلم الثابت بالحواس الخمس والخبر المتواتر وجه ان الضروري
يثبت بدون الاشتغال بالكسب بعد مباشرة اسباب العلم فالحواس
من فتح عينيه الى جانب المرئيات واصغى اذنيه الى جانب المسموعات
وغيرهما على ما ذكرنا يحصل له العلم الضروري بتلك الاسباب
على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بدون الاشتغال بتحصيل شيء يوجب
العلم فان قلت فعلى هذا لا يبقى الفرق بين العلم الضروري
والعلم الاستدلالي اذ في كل منهما لم يحصل العلم للعالم الا بعد
مباشرة الاسباب على ما ذكرت فكان كل منهما كسبيا
قلنا انا لا نعني بالاكتساب سوى مباشرة الاسباب فكيف
يصح قوله بعد ذلك ان الضروري يثبت بدون الاشتغال بالكسب
ولا يصح الفرق بينهما ايضا في حصول العلم بالطريق الضروري
لان حصول العلم في كل منهما ثابت بطريق الضرورة بعد مباشرة الاسباب

الاسباب قلت لا يرتفع بينهما فرق من حيث ان في مباشرة الاسباب
بحسب اتفاق الحال وبحسب قصد المباشر الى مباشرتها فان العلم
الضروري الذي يحصل بالحواس الخمس والخبر المتواتر قد يحصل بعد مباشرة
الاسباب وان لم يكن المباشر قاصدا بان مر مار مثلا بموضع وسمع
من متكلم كلاما من غير قصد منه سماع الكلام بل قصد المرور بذلك
الموضع وكذلك لو فتح عينيه بقصد رؤية شيء وراءه شيء آخر من
غير قصد له في رؤيته وكذا في غيرهما وهذا اظهر في حصول العلم بالخبر
المتواتر فان العلم بوجود البلدان النائية والملوك الغابرة يحصل لنا
عند سماعه من اشخاص مختلفة من غير قصد له في سماعها واما العلم الاستدلالي
الذي يحصل بعد ترتيب المقدمات فلم يحصل منه الا عند القصد الى ترتيبها
لتحصيل النتيجة الحاصلة من تلك المقدمات كما تقول العالم متغير وكل متغير حادث
فالعالم حادث فلما حصل الاول من غير قصد الى مباشرة الاسباب جعل كأنه
حصل بدون مباشرة الاسباب بخلاف العلم الثاني فانه لم يحصل فيه الى النتيجة
الصادقة الا بعد ترتيب المقدمات قصدا الى الوصول الى تلك النتيجة على وجه
ذلك العلم بالاستدلال فقال والاستدلالي لا يثبت ما لم يوجد الاستدلال
واما العقل فهو سبب للعلم ايضا قال الامام الامشي رح في تعريف العقل
والصحيح انه جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة ثم
من انكر كون العقل من اسباب العلم وهم الملاحدة والروافض والمشبهة يتعلقون
لكون قضاياه متناقضة فان من العقلاء من يقر بحدوث العالم ومنهم من ينكر
ومنهم من يقر بالرسول ومنهم من ينكره فلو كانت قضية العقل صادقة
لما تناقضت قضاياه قلنا قضية العقل وهي قضية النظر الصحيح واحدة وانها
صادقة وما عداها هي قضية النظر الفاسد وهي كاذبة وكلامنا في النظر
الصحيح ولان العقل حجة من حجج الله تعالى والتناقض عن حجج الله تعالى منفي وانما وقع

الا اختلاف بين العقلاء لتقصيرهم في مراعاة شرائط النظر ثم يقول
فقولكم ان قضايا العقل متناقضة فلا يكون سببا للعلم بهذا نظر منكم بالعقل
فكيف تثبتون النظر بالنظر فان قالوا نحن نعارض الفاسد بالفاسد
قلنا معارضة الفاسد بالفاسد معارضة الشيء بمثله واحدهما باطل
ايضا فكيف ما كان ففيه اثبات لكون العقل من اسباب العلم وهو
معنى قوله فكان نافيه مثبتا وهذا لان نفى كون العقل من اسباب العلم انما
ينفيه بعقله لانه ليس له دليل سوى العقل ولما ذكرنا ان اسباب العلم منحصرة
على الثلثة وهي الحواس السليمة الخمس والخبر الصادق والعقل فليس في الاولين
دليل على ان العقل ليس بسبب للعلم فكان نافيه انما ينفيه بعقله فقد
اثبت كونه سبب العلم في ضمن نفى كونه سبب العلم فكان نافيه مثبتا
ضرورة ومن شبههم ايضا ان العقل لو كان سببا للعلم لم يخل معرفة كونه سببا
للعلم اما بالعقل او بغيره ان قلتم بالعقل فلا يصح لان الكلام وقع
فيه وهو عين النزاع فلا يكون موضع النزاع حجة لاحد الخصمين وان
قلتم بغيره فلا يصح ايضا لان غيره الحواس الخمس والخبر الصادق وليس فيهما
دليل على ان العقل سبب للعلم قلنا هذا معارض بمثله حيث يقال
لهم قولكم ان العقل ليس من اسباب العلم لم يخل اما ان عرفتم ذلك
بالعقل او بغيره ان قلتم بالعقل فلا يصح لان الكلام وقع فيه فلا يكون
موضع النزاع حجة لاحد الخصمين على ما ذكرتم وان قلتم بغيره فلا يصح
ايضا لان غيره الحواس الخمس والخبر الصادق فيهما دليل على ان العقل ليس
بسبب للعلم بل في الخبر الصادق دليل على ان العقل سبب للعلم لان صدق
الخبر انما يعلم بالعقل لما مر في وجه تقرير كون الخبر المتواتر وخبر الرسول
المؤيد بالمعجزة على انهما سببان للعلم وذلك انما عرف بالعقل ولو ادعى منكر
كون العقل سببا للعلم ما ادعاه بالبداية يقال له انا ارباب الحواس السليمة قد

١٧

فما بالنا لا نعرف فان قال انكم بعد طول ذلك عنيد انكم تعاندون
لا ينفصل منه الخصم بتقليب عليه الامر ويقول له انك تعرف صحة قولي
ودعوى قولي لكنك تعاند فلم يبق له الا النظر قال مولانا
حسام الدين الشيخ السغناقي رحمه الله تعالى والاولى في الاحتجاج في ان العقل سبب
للعلم بان يقال لو لم يكن العقل سببا للعلم اذ لزم ذلك القول بنفي نسبة ان الله
تعالى يجيز ايجاب شيء ما على عباده وانه باطل وكل ما ادى الى الباطل فهو
باطل فمن ضرورة هذا يجب ان يقال ان العقل سبب للعلم وهذا
لان اول الواجبات على المكلف معرفة الله تعالى بانه واحد قديم منزه
عن سمات الحدث وهو خالق للعالم وذلك انما يعرف بالنظر في حدث
العالم وغير هذا قلنا ان اهل الكفرة مؤاخذون بالايمان بالله تعالى
لادعاء عقلهم الى وجوب الايمان بالله تعالى بعد النظر بعقلهم وعليه قوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله اولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وما خلق الله من شيء وبهذا الذي ذكرنا من وجوب الايمان
بالله تعالى بعقله قبل ان يبلغه السمع وكذلك في وجوب الايمان بالرسول
وبما جاء به انما يكون بالعقل بعد ان يبلغه السمع لان الرسول لما جاء
وادعى اداء الرسالة لم يجب على احد تصديقه قبل اقامة المعجزة لانه لو وجب
لارتفعت التفرقة بين النبي والمتنبي وبعد اقامة المعجزة لم يجب على احد
تصديقه ايضا ما لم يعرف كونه معجزة وكونه معجزة انما يعرف بالعقل اذ
العقل يميز بين السحر والمعجزة فعلم بهذا ان ايجاب الله تعالى على عباده
الواجبات قبل ورود السمع وبعده انما يكون بالعقل فلم يكن بد من ضرورة
هذا ان يقال ان العقل سبب للعلم البديهة اسم لاول ما كان الشيء
فيه من اول النظر واول الكلام قال في الصحاح البداهة اول جري الفرس
يقول بدهه امر يبدهه بدها فجئه وبادهه فاجاه وقوله كالعلم بان

كل شيء اعظم من جزئه فان قلت هذا الكلام في مخرجه فاسد فكيف
يصح ثبوته ببديهة العقل وهذا لانا لو نظرنا الى اسم الكل في هذه الجملة
تركبت من اجزاء محصورة وجب ان يكون الجزء داخلا في الكل الا ان
لا يكون حينئذ محالا اسم الكل بدون ذلك لان كثرة الاجزاء لا الكل ولو نظرنا الى
قوله اعظم من جزئه وجب ان لا يكون الجزء داخلا في اسم الكل مغايرا له لان
افعل التفضيل يقتضي ذلك كما يقول زيد افضل من عمرو فيلزم من هذا كون الجزء
داخلا في الكل وغير داخل فيه وهو محال قلت فالوجه فيه ان يقال ان
شيء اعظم من جزئه على تقدير ان لا يخرج الكلام من الكلية بان يقدر الكل
مثلا عشرة اجزاء والجزء منها واحد فلا شك ان عشرة اجزاء اعظم من جزء
واحد من تلك الاجزاء والدليل على ان المراد منه هذا الذي ذكرته ما ذكره
المصنف في هذا المقام من التبصرة بقوله وان العلم بان كل شيء اعظم
من جزئه اصغر من كله ضروري فان زيدا بكليته اعظم من يده وحدها اذ
في كله يده والزيادة ويده اصغر من كله الا يرى انه كيف جعل اليد والزيادة
عليها عبارة عن الكل والجزء المنفرد وانه اعظم جثة كان هو اصغر من
الكل الذي فيه هذا الجزء فكان هذا جوابا عما يوردون على هذا الكلام سؤالا
فاسدا انما شاع الجهال بمراد المصنف من هذا الكلام بقولهم انه يلزم
ان يكون الكل اعظم من جزئه لانه يحتمل ان يخلق الله تعالى انسانا مثلا
اعظم من كله قلنا هذا السؤال فاسد في اصله لما ذكرنا انه هذا السؤال انما نشأ
بسبب الجهل بمراد المصنف من هذا الكلام لما ذكرنا ان جزئه وان اعظم
جثة فهو داخل في كله ولا شك ان كله مشتمل على هذا الجزء وعلى غيره فكان
كله الذي مشتمل على هذا الجزء وعلى غيره اعظم من جزئه هذا مجردا لا محالة
والله الموفق وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي كما يقول العالم متغير
وكل متغير حادث فالعالم حادث فانه من رفع ذلك وقع له بالاستدلال

للنقل من رفع كون العقل حجة انما يدفع ذلك بعقله لما ذكرنا لان الاخبار
في الحواس لجمع مع الخبر الصادق على ان العقل ليس بسبب للعلم انما كان
معرفتهم ذلك عندهم بعقلهم فيعلم بهذا ان العقل كان سببا للعلم
حتى ادى عقلهم ونظرهم الى هذا الحكم فكان سببا للعلم لانا لا نعني بكونه
سببا للعلم سوى هذا فاشار في الكتاب بالسؤال والجواب الى هذا النظر بقوله
فقال فان قيل بم عرفتم صحة النظر وافضائه الى العلم ابالضرورة
عرفتم ام بالنظر ان قلتم بالضرورة فقد كابرتم وان قلتم بالنظر
فيقال لكم بم عرفتم صحة هذا النظر الثاني ان قلتم بنظر اخر يتسلسل الى
غير النهاية قلنا نحن عرفنا صحة كل النظر بصحة بعض النظر وعرفنا
صحة هذا البعض بكونه مفضيا الى العلم وعرفنا كونه موجبا
الى العلم عند الاستعمال الا ترى انا لما راينا المقدمتين الصحيحتين
ظهرت نتيجة صادقة منهما في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والعالم
حادث فترتبت هاتين المقدمتين نظرنا وهدانا الى العلم وهو حدوث
العالم وهو النتيجة الصادقة علمنا ان نظرنا صار سببا للعلم فيجب ان
يكون كل نظر سببا للعلم لعدم الفرق بينهما في كونه نظرا والاستدلال
بصحة البعض على صحة الكل مستقيم عند عدم التفاوت بينهما فان
صفة الاحراق كما هو ثابتة ببعض النار كذلك ثابتة بكل النار فانا
لما علمنا جزءا من النار بانه محرق بالمشاهدة استدللنا على النار في
بغداد وغيره ايضا محرقة وهذا لانا قلنا عرفنا صحة كل نظر بصحة
نظر واحد ليس فيه تناقض واما على قولكم عرفنا في كل نظر بصحة نظر واحد
قضية تناقض مثال ما قلنا قول القائل كل كلامي صدق بهذا الكلام
يدل على كون كل كلامه صدقا وعلى كون نفس هذا الخبر صدقا ايضا من
غير تناقض لان هذا ايضا من كلامه فكان صدقا ومثال ما قلتم قول القائل

كل كلام كذب لا يثبت كون كلامه كذبا الا بتصديق هذا الكلام وفيه تناقض
لانه يلزم ان يكون صادقا وكاذبا في هذا الكلام لانا لو نظرنا الى قوله
كل كلام كذب وجب ان يكون هو في كلامه هذا ايضا كاذبا لان هذا
من كلامه ايضا ولو نظرنا الى ان هذا اخبار صدر عن رجل بالغ عاقل وجب
ان يكون صدقا لان الاصل في مثل هذا الاخبار الصدق يلزم ان يكون
متناقضا لانه اخبر ان كل كلامه كذب وهذا من كلامه وهو صدق فلزم
التناقض وحصل من هذا ان الاخبار بالشيء اذا كان صدقا في نفسه يستقيم
ترتب الحكم على الكل من غير تناقض وان الاخبار بالشيء اذا كان كذبا في نفسه
لا يستقيم ترتب الحكم على الكل الا بالتناقض مثال الاول بان قائلا لو
قال كل قول محدث عرض كان هذا القول اخبارا بان هذا القول ايضا
محدث عرض لان هذا القول ايضا من جملة القول المحدث فكان عرضا وكذا لو
قال كل عرض مفتقر الى المحل او قال كل عرض مستحيل البقاء كان هذا القول
ايضا مفتقرا الى المحل ومستحيل البقاء لانه عرض ومثال الثاني ما لو قال
قائل كل نظر ليس بسبب للعلم فان صدق هذا الاخبار لا يظهر الا عند
التناقض لان هذا الحكم نظر منه فقد ادى نظره الى هذا العلم وهو ان كل
نظر ليس سبب للعلم فقد تناقض في قوله فيلزم منه ما ذكر في الكتاب
بقوله وان من دفع ذلك دفع بالمستدل العقلي فكان ناقضا مقالته
وقوله ولان من سلك طريقة النظر الى اخره دليل على ان النظر سبب للعلم
مع تضمن الجواب لقول من انكر كون النظر سبب للعلم لسبب ان قضايا
النظر متناقضة لان من العقلاء من يثبت الصانع ومنهم من ينفيه ومنهم
من يقر بالرسول ومنهم من ينكره فلو كان النظر سببا للعلم لما تناقض قضاياه
كما لا تتناقض الحواس في كونها سببا للعلم فاجاب عنه مصنفا وقال انما وقع
من وقع في التناقض في قضايا النظر لترك رعاية شرائط النظر فان من

من شرائط النظر كمال العقل ومنها ان لا يخلط نتيجة الطبع نتيجة العقل
ومنها ان يكون في النظر مقدمة اولية او ضرورية كعدم ثبوت النقيض
بلا مثبت له ومنها انه لا يكون له علم بالشيء الذي تفكر لاجله لانه لو كان العلم
حاصلا له قبل هذا الكلام في نظره هذا تحصيل الحاصل وهو لا يصح ومنها
ان لا يقطع قاطع نظره عن اتمامه فاذا فقد بعض هذا الشرائط فسد النظر
ولا يقضي العلم مثاله ان الدهري فزع الى طبعه ووجد نافر اعن
الآلام فقضى بقبحها ثم فزع الى عقله فقضى عقله بان العالم لو كان له
صانع لابد ان يكون حكيما ثم قال ان الحكيم لا يفعل القبيح فاقضى هذا
النظر به الى انكار الصانع وكذا الثنوي فزع الى طبعه فوجد
نافرا عن الآلام فقضى بقبحها ثم فزع الى عقله فقضى عقله بان العالم
لا بد له من صانع ثم فزع الى عقله فقضى عقله بان الصانع لا بد ان يكون
حكيما ثم فزع الى عقله فقضى عقله بان الحكيم لا يفعل القبيح فاقضى هذا
النظر به الى ان للعالم صانعين احدهما يفعل الخير والآخر يفعل الشر
وانما فسد نظرهم هذا لانقطاعه بقاطع وهو الفزع الى الطبع وبعض
المقدمات دون العقل ولو اعتمد واعلى العقل في كل المقدمات حتى عرفوا
ان خلق الآلام حسن وحكمة لما يتعلق بها من العاقبة الحميدة كخلق
الملاذ لما وقعوا في هذا الضلال الى هذا اشار في اللباب وكذلك لا نقول
كل نظر سبب للعلم مطلقا بل نقول النظر الخالي عن الآفات موجب للعلم
فان الاثنين مع الثلاثة خمسة يقينا وان افتقر هذا الى نوع نظر وكذلك
سائر الاعداد واذا اجتمعت يعرف حاصل المجموع قطعا وانه لا يعرف
ذلك الا بنظر بالغ الابرار انا اذا عرفنا ان زيدا وعمرا ولدا معا في ساعة
واحدة ثم علمنا قطعا ان احدهما ابن عشرين سنة لزم من هاتين المقدمتين
نتيجة صادقة قطعا وهي ان الاخر ابن عشرين سنة ايضا ويكون علما

كما ان الحس الخالي عن الآفات موجب للعلم صح

جزئيا قطعا ملحقا بالمحسوس الى هذا اشار في المصداق وقوله
افضى بي الى العلم اي افضى النظر بهذا المسالك الى العلم فكان الضمير
المسلكين وافضى راجعا الى النظر والبارز في به الى م وقوله ولان من
سلك مسلكي والدليل على ان هذا الباء بمعنى هذا التقدير ما ذكر المص هذا
الطريق في التبصرة بقوله ثم يقال عرفناه لكونه مفضيا الى العلم
اذا سلكناه فافضى بنا اليه كما سلكتم انتم فافضى بكم الى العلم في اكثر
امور دنياكم وافضى بكم من علمكم الى العلم بانه ليس بثبات الاثر المص ح
كيف ادخل الباء ثلث مرات في الضمير الراجع الى السالكين فكذا في
مسلكنا وبهذا يعرف فساد قول من يرجع الضمير في الى النظر والى
البين ما هو الماخوذ من بيان المجمل والله الموفق فصل في

مطلب فصل في اثبات حدث العالم

اثبات حدث العالم لما ذكر اسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود
من تلك الاسباب وهو علم حدوث العالم هو اصل جميع العلوم الاسلامية
وقانون الحجج الافحامية اما قولنا هو اصل جميع العلوم الاسلامية فلان
اثبات وجود الله تعالى ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال واثبات
الرسالة واحكام شرع ذي الجلال انما يستقيم اذا ثبت حدوث العالم
بالدليل على ما ذكرنا في صدر الورق بان جميع العلوم الاسلامية باصولها
وفروعها محتاج الى اثبات حدوث العالم بالتقرير الكافي واما قولنا
هو قانون الحجج الافحامية فلان ابطال قول المنكرين للصانع
وقول الثنوية والمجوس وقول اهل الطبايع وغيرهم من اهل البدع
والضلالة واتباع الغي واشياع الجهالة انما تمكنا بالدليل اذا
اثبتنا الدليل على حدوث العالم فكان اثبات حدوث العالم اصل كل
اصول العلوم الدينية وقانون كل حجج للحجج النصية فيجب على كل
مستدام من المسلمين استحضار تقديره واستحكام تقليبه واذ هو

هو واثر كل معلوم في الاسلام بالاتفاق وقاعدة كل معلوم في الايمان
لما ان جميع العلوم الاسلامية بجملته منوط وتيسير السعادة الابدية بتحقيقه
مربوط فاثبتوا وبالله التوفيق العالم اسم لما سوى الله تعالى سمي عالما لان
الله تعالى يعلم به كما سمي الخاتم خاتما لانه يختم به وذكر المصنف حدود كل واحد
من الجوهر والجسم والعرض والقديم والمحدث في هذا الفصل بقدر ما يقع به
الكفاية وانما علينا البحث فيما وراء ما ذكره مما الذي يحتاج اليه في تقرير
اثبات حدوث العالم وفي اظهار فوايد ما كان من لفظ الكتاب فيحتاج
في اثبات حدوث العالم الى خمسة فصول الاول في تعريف هذه الاسامي
الخمسة التي ذكرناها من الجوهر وغيره والثاني في اثبات ان للاعراض وجود
وراء الاعيان في اثبات حدوثها والرابع في اثبات ان الجوهر والاجسام
لم تخل عنها ولم تسبقها والخامس في اثبات ان ما لا يخلو من الحادث ولم يسبقه
فهو حادث مثله وقوله ثم ان العالم بجميع اجزائه محدث وقوله ثم هو عطف
الجملة على الجملة السابقة على هذا الفصل وهي اثبات الحقايق واثبات
اسباب العلم لا على الفصل الذي اتصل به بدليل انه لم يذكر حرف العطف
في الفصل الاول وهو فصل اثبات الحقايق لعدم المعطوف عليه فيما قبله
ولكنا لم نذكره فيما اذا لم يكن ما ذكر قبل الفصل مناسبا للفصل الثاني
كما في فصل اثبات رؤية الله تعالى والدليل القاطع في هذا على ما ادعيته
قوله في فصل استحالة وصف الله تعالى بالصورة وكذا يستحيل وصف
الصانع القديم بالصورة فلا يمكن لاحد ان يقول ان هذا معطوف
على ما يليه من قوله فصل في استحالة وصف الله تعالى بالصورة لانه حينئذ يلزم
عطف الشيء على نفسه من غير افادة لمعنى كما ذكر بعد هذا في الفصول الاخر
بقوله فصل في ان العالم له محدث ثم لما ثبت ان العالم محدث الى اخره
وكذا في غيره وقيد بقوله بجميع اجزائه بعد قوله ان العالم بجميع اجزائه احترازا عن

قول قوم يسمون ثالم ثزلية فانهم زعموا ان العالم قديم الطينة والقسمة
وقال بعضهم العالم قديم الطينة حديث الصنعة والمراد من الطينة
المادة التي هي غير متصفة بالاعراض في اصلها ثم حدثت الاعراض
ثم حدث العالم منها قلنا لما قبلت الاعراض صارت محل الحوادث
وهو دليل حدوث تلك الطينة ايضا واحتراز عن قول اصحاب الهيولي
من الفلاسفة فانهم يقولون العالم محدث ولكنه من اصل قديم يسمونه
الهيولي يعنون بذلك الهيئة الاولى قلنا لما عدم الهيئة الاولى لزم
ان تلك الهيئة لم تكن قديمة اذ القديم لا يقبل العدم واحتراز عن قول
المعتزلة ايضا فان عندهم سنة العالم لا يحتاج الى ما يحدث احد
فانها ثابتة لا يفعل احد فكانت على ما هي بيانه واخرج منه خلق افعال
العباد ان شاء الله تعالى اذ هو في القسمة الاولى فقيد بقوله في القسمة الاولى
احتراز عن القسمة الثانية فان الانواع فيها على ثلثة وهو الجوهر والجسم
والعرض واشار اليه بقوله وهو اما متركب وهو الجسم واما غير متركب
وهو الجزء الذي لا يتجزى واما في القسمة الاولى ففي اول ما يقسم العالم
عقلا وانما يقسم على نوعين لا غير لانه اما ان كان له قيام بذاته وهو العين
او لم يكن له قيام بذاته وهو العرض فان قيل هذه القسمة ايضا
داخلة تحت قسمة اخرى وتلك القسمة قبل هذه القسمة بان يقال
الموجود اما ان يكون واجب الوجود او ممكن الوجود ثم الذي هو ممكن
الوجود على نوعين اعيان واعراض فلا يكون حسنا ما ذكره اول الاقسام
قلنا هذا السؤال انما نشا من الغفلة عن النظر في لفظ الكتاب
لانه ذكر في الكتاب بعد ذكر العالم بقوله اذ هو في القسمة الاولى وقوله هو
راجع الى العالم في القسمة الاولى ينقسم الى قسمين فكانت القسمة في الممكن
وهو العالم لا في واجب الوجود وهو ذات الله تعالى لان العالم هو ما سوى الله تعالى

الله تعالى كما لا ينافيه واول الاقسام في وضع العالم ما ذكره في الكتاب بقوله
اذ هو في القسمة الاولى فقد زال بذلك السؤال اصلا ثم عامة المتكلمين قسموا
القسمة الثانية فقالوا ان العالم على اقسام ثلثة جواهر واجسام و
اعراض والشيخ الامام ابو منصور رحه لم يرض بهذه القسمة لما فيها من عيب
التداخل فان الاجسام هي جواهر لانها مركبة منها فاختار القسمة الاولى
وهو قال العالم قسمان اعيان واعراض ثم الاعيان على نوعين مركب وغير
مركب وكان شيخي رحه يقول في هذا الموضع هكذا كما قاله عامة العلماء بان
الكلام على اربعة اقسام خبر واستخبار وامر ونهي بل المختار فيه ان
يقال الكلام على ثلثة اقسام خبر واستخبار وطلب ثم الطلب ان كان
في الوجود فهو امر وان كان في العدم فهو نهي قال المصنف رحه ونعني
بقولنا بما يقوم بنفسه انه يصح وجوده من غير محل يقوم به لا ما يسبق الى
وهم الشعر ان القائم بنفسه ما يستغني في وجوده عن غيره ولهذا
انكر كون الجواهر قائمة بنفسها وقال لا قائم بالنفس الا الله تعالى واذا كان
مراده من هذه اللفظة ما ذكرنا فلا معنى للانكار لان كل جوهر متركبا كان
او غير متركب يصح وجوده في غير محل يقوم به ولهذا قام جميع العالم لا في
محل ثم المعنى من القائم بالذات هنا تصور السامع حين سمع وجود العين
من غير ان يقع في قلبه محل ذلك العين ومن الذي لا قيام له بذاته هو
عدم تصور وجود ذلك الشيء في قلب السامع من غير تصور محل ذلك
الشيء الا يرى انه لو قال لك رجل رايت حجرا يقع في قلبك انه راى شيئا
ارضيا له صلابة حصلت له من غير صنع العباد ولا يقع في قلبك
محله بان كان هو في الاعلى او في الاسفل او راه حين سقط من الاعلى الى
الاسفل واما اذا قال رايت البياض او السواد او الحركة او السكون يقع
في قلبك محال هذه الاشياء من الاعيان حين سمعت هذه الاشياء لما انه لا تصور

مبحث ما يقوم بنفسه

يوجد الشيء ابيضا بدون البياض ولا اسود بدون السواد ولا الحركة بدون
المتحرك ولا السكون بدون الساكن ثم ما الذي يلزم من الاعيان في محالها
فتلك المحال لها من القوابل الانصافية لا من القوابل اللازمة فان
كل العالم موجود في محل لانه لو كان له محل فذلك المحل لا يخلو
اما ان كان ذات الله تعالى او غيره وكل ذلك باطل لانه لو كان ذات
الله تعالى لكان ذاته محل الحوادث وذلك باطل لما يجيء ولو كان غيره
لكان هو عالما ايضا لان ما سوى الله تعالى عالم والكلام في كل العالم فكان
هو داخلا في كل العالم فلا يكون الشيء الواحد محلا لنفسه ولانا لو
قلنا ذلك لادى الى التسلسل ومما يتوقف وجوده الى التسلسل فهو لا
يوجد والعالم موجود فثبت من علم هذا انه لم يتوقف وجوده الى الشيء
يوجب التسلسل فحصل من هذا المجموع ان العين باعتبار انه عين
لا يفتقر في وجوده الى المحل **وقوله** وهو الجزء الذي لا يتجزى وهو الجوهر
وخالفنا في ذلك بعض المعتزلة وجميع الفلاسفة وكثير من الاوائل و
الحساب فانهم انكروا وجود الجزء الذي لا يتجزى وقالوا ما من جزء الا ويتصور
تجزيته فعلا او عقلا الى ما لا نهاية له وهذا فاسد فانه يلزم ان لا يكون
الخردلة اصغر من الجبل ولا الجبل اكبر من الخردلة اذ اجزاء كل منهما لا يتناهى
وما لا يتناهى كيف يكون اصغر مما لا يتناهى واكبر منه كذا في الكفاية **فان**
قلت الاشتراك في الاوصاف السلبية لا يوجب الاشتراك في وصف
آخر سواها كما نقول الحجر ليس بعرض وكذلك الشجر ليس بعرض فلم يلزم من
ذلك ان يكون الحجر شجرا او على العكس او ان يشتركا في وصف خاص لهما
وكذلك نقول صفات الله تعالى ليست بعرض والعين ليست بعرض لم
يلزم منه ان يكون صفة الله تعالى عينا او لا يكون العين صفة الله تعالى او ان
يشتركا في وصف خاص لهما قلت ليس هذا نظير ذاك لان هناك شيئا

آخر سوى الاشتراك في الاوصاف الاوصاف السلبية فبذلك الشيئان
يختلفان ولا يشتركان في الاوصاف الاخر فان الحجر سمي حجرا
باعتبار انه غير العرض ولا باعتبار انه عين بل باعتبار انه عين مخصوص
بوصف خاص وهو ما ذكرناه فمعناه الواضع في الحجر ليقع الاختيار بذلك
الاسم عن سائر الاعيان وكذلك الشجر انما علم شجرا باعتبار وصف خاص
له وهو انه عين نابت من الارض وله ساق فسماه شجرا ليقع الامتياز
بذلك الاسم وكذلك صفات الله تعالى والعين واما عظم الجبل من الخردلة
لم يكن الا ان الاجزاء المجتمعة في الجبل اكثر من الاجزاء المجتمعة في الخردلة
في الاكثر والاقل انما يظهر عند التناهي واما اذا لم يتناه لا يعلم الاكثر
ولا الاقل **فان قيل** معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته لما ان ذاته
معلوم وليس بمقدور له وان كان لا نهاية لمعلوماته ولا لمقدوراته
فثبت بهذا جواز كون ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له قلنا لا كذلك فان
الذي وجد من معلومات الله تعالى ومقدوراته لما ان ذاته معلوم وليس
بمقدور له وان كان لا نهاية لمعلوماته ولا لمقدوراته فثبت بهذا جواز تكرار شد
كون ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له قلنا لا كذلك فان الذي وجد من معلومات
الله ومقدوراته فمحصور ومعلوماته اكثر فاما ما لم يوجد من معلوماته ومقدوراته
فلا نهاية لهما فلا يقال فيهما ان احدهما اكثر من الاخر كذا في التبصرة
وهذا لان القلة والكثرة صفتان وجوديتان فكان اتصاف
المعدوم بهما محالا وفي الذي اثبتنا فيه التزايد والكثرة من الجبل والخردلة
فهما موجودان فكانا محصورين متناهيين او لا يتناهى فيه
لا يثبت فيه الكثرة والقلة ثم نقول الاجتماع في اجزاء الجسم ثبت
لذاته لا يتصور افتراقه مع قيام الذات الموجب للاجتماع وان قال
يخلق الله تعالى الاجتماع فيه قلنا هو لقدرة الله تعالى عن ان يخلق به الاجتماع

مبحث معلومات الله تعالى مع القدرة

الافتراق ام لا ان قلت لا يقدر فقد وصفته بالعجز وان قلت
يقدر يثبت الجزء الذي لا يتجزى وانه ركنا يل عندهم ان المخلص من هذا
الالزام انه يقال ان ما لا يتصور وجوده فانتفاء القدرة لا يوجب
ثبوت العجز بل هذا ذلك لثبوت المحل وما لا يوصف بالقدرة عليه
لكونه مستحيلا كالجمع بين الحركة والسكون ونحوه الافتراق في جميع
اجزاء الجسم من هذا القبيل فنقول كيف تقول ان الافتراق في الجزء
الذي تنازعنا فيه جائز عندك ام محال ان قلت جائز فلابد من ان
يصف الله تعالى بالقدرة عليه والا يلزم العجز وان قلت محال صح
ما ادعينا انه الجزء الذي لا يتجزى اذ لا نعني بقولنا لا يتجزى الا استحيل
تجزئته **فان قيل** اذا وضع جوهر بين جوهرين كان الوجه الذي يلاقي
اليمين غير الوجه الذي يلاقي اليسار فيكون الجوهر المتوسط منقسما
بينهما باليمين واليسار وان صغر ذلك الجوهر فيتجزى **قلنا** ذلك
الوجهان عرضان قائمان به لا بتجزيه ذلك الجوهر فان اجتماع هذين
الوجهين هناك بالنسبة الى ذينك الجوهرين المتصلين من يمينه ويساره
فاجتماع الاعراض المتغايرة في الجوهر جائز بان يكون مثلا ابيض ساكنا
باردا كما في اجزاء الثلج **فان قيل** اين يظهر فائدة الخلاف قلنا في وصف
الله تعالى بالقدرة على فصل الجوهر الفرد الذي لا يتجزى وعدم وصفه بها عند
الخصم لا يوصف بها لكونها محالا عنده وعندنا يوصف بها لامكانها
عندنا وقيل يظهر فائدة الخلاف فيما اذا وقعت النجاسة في الحوض
الكبير يتنجس الحوض عند الخصم وان قلت النجاسة لانه لا
يتناهى تجزيتها فكان في كل قطرات الماء نجاسة فيتنجس وعندنا لا يتنجس
هكذا ذكره الامام المحقق مولانا حميد الدين رح قال مولانا حسام الدين
السغناقي رح والاولى فيه ان يقال انه القول بعدم تجزيه يؤدي الى

الى القول بعدم تجزيه جوهر العالم وهذا لانه لما لم يتناه تجزيته كان
العالم مثلا كالاحد في وصف القديم وهو عدم الانتهاء كما ان العالم شارك
القديم في خلوه عن الابتداء عند الخصم لان العالم في حقيقته غير داخل في
قدرة احد وقد ذكر المصنف رح في اخر افعال العباد من الكتاب بقوله
وهم يقولون لا يتناهى فالقول الخصوم في التناهي فيه مع القول بما
يؤدي فيه الى القول بقدم العالم وتعطيل الصانع وكان هذا من
المعتزلة ميلا الى القول بقدم العالم في الابتداء والانتهاء فان
قلت ان القول بعدم تناهي الشيء لا يوجب مشاركة القديم
في احد وصفيه من هو عدم التناهي الا ترى ان المسلمين كلهم متفقون
على عدم تناهي انفاس اهل الجنة واهل النار وعدم تناهي بقائهم
ولم يقل احد ان اهل الجنة واهل النار مشاركون القديم في وصف
عدم التناهي **قلت** الفرق بينهما ظاهر لان بقاء اهل الجنة
واهل النار بغير اختيار بسبب ابقاء الله تعالى اياهم على ذلك الوصف
لا لذاتهم واما عدم انتهاء الجوهر في تجزيته عند الخصم باعتبار ذات
الجوهر لا لمعنى اخر فيلزم منه مشاركة القديم في وصف عدم التناهي
بذاته لا محالة وكان من حجة القديم انه لا يشبه شيئا من العالم ولا انه
يشبه شيء من العالم اياه بدليل قوله تعالى ليس كمثله شيء حيث اوقع
النكرة في موضع النفي فكان هو نافيا لجميع المشابهات فان قلت
قد ذكرت اولا ان الاشتراك في الامور السلبية بين الشيئين لا يوجب
الاشتراك بينهما على العموم فحينئذ كان عدم التناهي في الذي وقع النزاع
فيه لا يوجب الشركة في صفة الله تعالى قلت بل الاشتراك في الصفات
الخاصة لله تعالى يوجب فيها على العموم وان كان في الامور السلبية
الا ترى انك لو قدرت سببا فيما سوى الله انه ليس بجوهر ولا جسم ولا

بعرض كنت قائلا انه شريك لله تعالى لا في الكل في الصفة الخاصة ثم
ههنا كلام بناه الجز الذي لا يتجزى في الآخر وهو لم يخلوه شبهة في الاول
على زعمهم كان هو شريكا لله تعالى في الصفة الخاصة له في الاول والآخر
فكان شريكا له في الالوهية لا محالة الا بد ان المصنف رحمه الله تعالى
كيف جعلهم قائلين بقدم العالم في قولهم ان شبهة غير مخلوقة
لاحد وان كان غير المخلوق فيه امرا سلبيا بخلاف قولك انه ليس
بعرض فانه ليس بصفة خاصة لله تعالى فان الاعيان كلها ليست
باعراض فلذلك لا يوجب ذلك شركة في صفة الله تعالى **وقوله**
في عرف اهل الكلام انما قيد به لان الجوهر في اللغة عبارة عن الاصل
حيث يقال لمن اشتهر بالاحسان من ابناء الشرف فلان بحر
والاحسان عن شاكلة جوهره الشريف اي اصله ونعني بالاعراض
ما لا قيام له لذاته اي لا وجود له بذاته اي وبالقيام الوجود لا القيام
الذي هو ضد القعود لان ذلك القيام وصف زائد على نفس الماهية
ولا يوصف العرض بذلك لانه يلزم قيام الصفة بالصفة بل يوصف
هو بالاوصاف الذاتية فيقال العرض مستحيل البقاء والعرض
لا يبقى زمانين العرض هو الذي كان وجوده بالجوهر هكذا كان
يقرر شيخي رح **وقوله** ويحدث في الاجسام والجواهر وبهذا يقع
الاحتراز عن صفات الله تعالى لان صفات الله تعالى ايضا مما لا قيام
له بذاته ويكون هذا ايضا جوابا عن السؤال الذي يرد على قولهم الشيء
في حد العرض بالوصف الاول بصفات الله تعالى فيجاب عنه بهذا
ويقال العرض هو الذي لا قيام له بذاته ويحدث في الاجسام والجواهر بخلاف
صفات الله تعالى والله تعالى منزه عن الجسمية والجوهرية **وقال**
بعضهم الحد الصحيح في العرض انه يقال اسم للصفات الثابتة في المحدثات

المحدثات الزائدة على الذوات لما ان ذكر القيام في حده واراده
الوجود نوع مجاز فلا يجوز استعمال الالفاظ المجازية في التعريفات
قلنا ان لفظ المجاز لما كان فاشيا استعماله بين الناس
كان احق باستعماله في مقام التعريف اذ المقصود من التعريف
سرعة حصول المعرفة للسامع بالذي عرفه وهو استعماله الالفاظ
المستعمل فيه سواء كان ذلك اللفظ حقيقة او مجازا الا يرى ان
الامام اللامشي رح ذكر في حد الكلام وقال الصحيح ان الكلام معنى
قائم بالمتكلم ينافي السكوت والآفة ولم يرده احد ولان ذكر القيام
مستلزم للوجود لا محالة بل في هذا الذي ذكره من الحد مؤاخذات لانه
فسر المفرد بالجمع حيث قال العرض اسم للصفات الثابتة وكان
من حقه ان يقول الاعراض ثم قال الثابتة في المحدثات والمحدثات
باطلاقها يتناول الاعيان والاعراض فلو كان ثبوتها في الاعراض
يلزم ان يقوم العرض بالعرض وهو باطل وكذلك قوله الزائدة
على الذوات لا يصح لان الذوات كما يطلق على ذوات الاعيان
كذلك يطلق على ذوات الاعراض فحينئذ كان الشيء زائدا على نفسه
اذا اريد بالذوات ذوات الاعراض والا يبقى مبهما وذلك ايضا
لا يصح فيجب على العاقل ان يجتنب عن الاعتراض على ما قاله السلف
الصالحون والعلماء الناصحون خصوصا ما اذا كان القائل به
مثل المصنف رح فان المص رح يعلم كيفيته بنوع مهارة في
انواع العلوم الدينية وتغلغله في دقائق الحكم اليقينية والزام
الخصوم بدلائل تبقيهم حيارى في الخسار وحجج تفحمهم صرعى
في الدمار كالالوان مثل البياض والسواد والحمرة والصفرة
والاكوان مثل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والطعوم

الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والروايح من الرايحة الطيبة
كريح المسك والرايحة المنتنة كريح النجاسة والرايحة المميزة بين المدركة
وغير المدركة من البطاطيخ وغيرها ودليل ثبوت الاعراض ثم شرع في
بيان الفصل الثاني الذي ذكرنا من الفصول الجملة اي ثبوتها
يتوصل الى اثبات حدث العالم وخالف في ذلك الدهرية
والثنوية وبعض المعتزلة وهو ابو بكر الاصم فانهم انكروا ان يكون
الاعراض معاني وراء الجواهر بل هي عين الجواهر عندهم قوله
ان الجوهر قد يكون ساكنا ثم يتحرك فالمراد من الجوهر هنا الجسم
ليكون رؤيته متفقا عليها لما ان عندنا وعند المعتزلة ما سوى الجسم
من الموجودات يستحيل الرؤية على ما يجيء في فصل اثبات الرؤية
ان شاء الله تعالى وحاصل هذا ان المصرح يثبت بهذا ان
الاعراض معان وراء الاعيان فنقول انا نرى الجوهر ساكنا ثم
يتحرك والجوهر من حيث الجوهرية في الحالين شيء واحد لم يتغير في
جوهريته المعينة الى جوهر آخر فلم يتغير من الوجود الى العدم فلو
كان سكونه لمعنى يرجع الى ذاته اي لو كان الموجب لوجود ذلك
السكون وجود ذلك الجوهر لما انعدم السكون عند وجود الحركة
لان العلة الموجبة للسكون وهي وجود ذلك الجوهر قائم فيحال
ان يتخلف الموجب عند قيام الموجب فيتخلفه يعلم انه
لم يكن موجبا له وكذا على القلب بان يكون الجوهر متحركا ثم يسكن
يعني لو كان الموجب للحركة ذات ذلك الجوهر لما انعدمت الحركة
عند وجود السكون لان العلة الموجبة للحركة وهي وجود ذلك
الجوهر قائم هذا على طريق الانفراد واما على طريق الاجتماع فيحال اجتماعهما
من وجه فانه لو كان الموجب لوجود الحركة والسكون ذات الجوهر لكان

لكان الجوهر ساكنا متحركا دائما فحينئذ يلزم اجتماع الضدين في محل واحد
في الاحوال فبهذا نعلم ان السكون والحركة معنيان وراء ذات الجوهر وراء هو
قوله ولما اختص كل صفة بحالة على حدة يعني لو لم يكن السكون
والحركة معنيين وراء ذات الجوهر بل الموجب لكليهما ذات الجوهر
لما وجب التعاقب بينهما في الوجود بالاختصاص بحالة على حدة
لان الموجب لوجود كليهما معا موجود وهو ذات الجوهر وهذا هو
الذي ذكره في الكتاب في بيان ان للاعراض وجودا وراء الاجسام و
ذكر في غير هذا الكتاب دلالة انها معان وراء الذات فقيل انا رأينا
شعرا اسود ثم رأيناه بعد ذلك ابيض لم يمتنع احد ان يقول هذا
الشعر عين ذلك الشعر ولكن هذا اللون غير ذلك اللون فاثبات
المغايرة بين السواد والبياض مع اتحاد الشعر في الحالين دليل
على ان اللون غير الشعر ولو ذكرنا هذا بطريق الترديد نقول سواد
هذا الشعر في الحالة الاولى اما ان يكون لذاته او لمعنى ان قلت
لذاته يستحيل زوال السواد مع قيام ذاته الموجب للسواد فثبت
انه كان اسود لمعنى وراء الذات وهو السواد فاذا تبدل السواد
بالبياض والذات في الحالين واحد ثبت ان اللون غير الشعر و
هو المطلوب ثم رجع الى الفصل الثالث فقال ثم الاعراض
كلها حادثة عرف حدوث بعضها بالحس والمشاهدة لانه صار موجودا
بعد ان لم يكن موجودا فرأينا ابتداء وجوده بالحس والمشاهدة فحكمنا
بحدوثه وحدوث اضدادها المنعدمة عند حدوثها بالدليل اي
وعرف حدوث اضدادها بالدليل وهو قبولها الانعدام لان القديم
لا ينعدم ثم انما اضاف معرفة حدوث الاعراض المنعدمة الى
الدليل الذي هو قبولها الانعدام دون الحس والمشاهدة كما اضاف

معرفة حدوث بعض الاعراض التي وجدت بعد ان لم تكن الى الحس
والمشاهدة لان تلك الاعراض وجدت بعد ان لم يكن والموجود
مرئي مشاهد فصح اضافة معرفة حدوثها الى الحس وان هذه
الاعراض انعدمت عند حدوث اضدادها والمعدوم غير
مرئي فلم يصح اضافة معرفة حدوثها الى الحس والمشاهدة فلذلك
لم يضف معرفة حدوثها اليهما في الانعدام بيان ذلك ان
الجوهر اذا كان ساكنا ثم تحرك كان معرفة حدوث الحركة بالحس
والمشاهدة لانها لم تكن فكانت فكان لوجودها ابتداء والمحدث
هو الذي كان لوجوده ابتداء ثم علمنا حدوث السكون بالدليل
وهو قبوله الانعدام لانه كان موجودا فانعدم والقديم لا ينعدم
فلما علمنا انه لم يكن قديما فان قيل هذا انما يستقيم ان لو ثبت
عدم السكون وحدوث الحركة وهذا ممنوع قلنا لو لم ينعدم السكون
وقد وجدت الحركة كان الجسم ساكنا متحركا وكذلك لو كانت الحركة موجودة
قبل هذا لكان الجسم ساكنا متحركا وهو محال لانه يلزم اجتماع السكون
والحركة في محل واحد وهو محال فان قيل لم تنكرون قول من يقول
ان السكون لم ينعدم بل انتقل الى محل اخر وان الحركة لم تحدث بل انتقلت
الى هذا الجسم من محل اخر قلنا هذا محال لان الانتقال من محل الى محل
يكون حركة فحينئذ يلزم ان يقوم الحركة بالحركة وهو محال وكذا قيام
الحركة بالسكون محال فلا يجوز انتقال الحركة ولا انتقال السكون
من محل الى محل اخر مع ان هذا لا ينفعكم مع استحالته لانكم اقررتم حينئذ
بحدوث شيء من الاعراض من الانتقال والانعدام فان قيل لم تنكرون
قول من يقول ان السكون كان ظاهرا في الجسم فكان فكمن فيه والحركة
كانت كامنة فظهرت قلنا ان الكمون والظهور بالانتقال من بعض اجزاء

اجزاء الجسم الى بعض الاجزاء لزمكم جميع ما الزمناكم في جواب السؤال الاول
من قيام الحركة وهو محال وان لم يكن بالانتقال كان محل السكون والحركة
واحدا فكان فيه جمع بين الحركة والسكون وهو محال ايضا مع ان هذا لا
ينفعكم لانه لما كان السكون ظاهرا ثم كمن فقد انعدم فيه الظهور فحدث
فيه الكمون فكان كل واحد منهما حادثا وكذلكم ايضا القول بقيام الكمون
والظهور بالحركة والسكون فقيام العرض بالعرض محال والحيز واصل مبحث اصل الحيز
اللغة هو ما انضم الى الدار من مرافقها وكل ناحية حيز واصله من الواو من
الحوز بمعنى الجمع فكان اصله حيوزا فلما سبق الى كون عند اجتماع الياء
والواو انقلب الواو ياء فادغم احدهما في الاخر فصار حيزا كميت
والحيز تخفيف الحيز مثل هين وهين فكان هو عبارة ههنا عن المكان
ثم قوله اذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز ذلك
الجواز في الزمان الثاني يجوز ان يستمر ويدوم وجود الموجود
الى الزمان الثاني او ينعدم فيه وكذلك المعدوم الذي هو جائز
الوجود يجوز ان يستمر ويدوم على عدمه الى الزمان الثاني او يوجد
فكان قوله اذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز
بالنسبة الى الزمان الثاني لا بالنسبة الى حال زمان الوجود والعدم
لان الموجود في حال وجوده واجب وجوده ومستحيل عدمه
لانه لو جاز عدمه في حال الوجود وتحققه كان الشيء الواحد في
زمان واحد موجودا معدوما وهو مستحيل بمرة وكذلك المعدوم
الذي هو جائز الوجود يستحيل وجوده حال عدمه بل انما يجوز وجوده
في الزمان الثاني لئلا يؤدي الى القول بجواز استحالة اجتماع الوجود
والعدم في حالة واحدة قوله فاما القديم فهو واجب الوجود
لذاته اي ثبوت وجوده لاجل ذاته فكان موجب وجوده ذاته

از آنكه وجوده ليس بمستفاد من الغير كما استفيد وجوب المخلوق من الله تعالى ثم ما قيد بقوله فهو واجب الوجوب لذاته احترازا عن واجب الوجوب لغيره اعلم ان المذكورات منقسمة على ثلاثة اقسام واجب الوجوب وممتنع الوجوب وجائز الوجوب فواجب الوجوب مذكوري يلزم من فرض عدمه محال وممتنع الوجوب مذكوري يلزم من فرض وجوده محال وجائز الوجود مذكور لا يلزم محال لا من فرض وجوده ولا من فرض عدمه ثم واجب الوجود على نوعين واجب الوجوب لذاته وواجب الوجود لغيره وكذلك ممتنع الوجوب على نوعين ممتنع الوجود لذاته وممتنع الوجوب لغيره وجائز على ثلاثة انواع متساوي الوجوب والندرة الوجود والكثرة الوجوب وقال الامام مولانا حميد الدين الضرير رح بالفارسية واجب الوجود لذاته مذكوريست كه نظر بذات وي ازلا وابدا وي موجود باشد وفرض عدم وي محال باشد وموجب وجود وي ذات او باشد وان چنان است كه صفات وي وواجب الوجوب لغيره مذكوريست كه موجب وجود وي از غير ماهيت باشد كه ما تحرك مع قيام الحركة وكذلك سائر العلل العقلية مع معلولاتها فرض عدم متحرك عند وجود الحركة محال است لكن اين متحركي نه از وجود حركت آمده است نه از ذات متحرك لان ذات المتحرك كان موجودا قبل وجود الحركة به ولم يكن متحركا كذلك من دخل البيت كان قيام الدخول به علة لصيرورته داخلا لما ان ذات الداخل قبل هذا كان موجودا ولم يكن داخلا واما ممتنع الوجود لذاته مذكوريست كه امتناع وجود وي از ذات وي باشد يعني نظر بذات وي كنه ذات وي آن اقتضا كند كه ازلا وابدا وي نبود وفرض وجود وي محال باشد كالصاحبة والشريك لله تعالى واما ممتنع الوجوب

مبحث اقسام الوجوب

الوجوب لغيره مذكوريست كه امتناع وجود وي از غير آمده باشد نه از ذات وي كوجود المعلول عند عدم العلة كما في وجود الاسود عند عدم السواد فانه امتناع كونه اسود باعتبار ذاته لما صار اسود عند قيام السواد به وكذلك وجود المتحرك عند عدم الحركة واما اقسام جائز الوجود فنظير متساوي الوجود منها دخولك غدا في بيت صديقك او دخول صديقك في بيتك ونظير الندرة الوجوب فحصول الف دينار لك بالهبة في هذا اليوم وهو الندرة فبعد الهبة قبولك الالف الكثرة الوجود وعدم قبولك الندرة الوجود فيجيبك الى المسئلة في اول الاسبوع الكثرة الوجود ثم قيل في لفظ الكتاب وهو قوله واما القديم فهو واجب الوجود لذاته صفات الله تعالى ترد شبهة فانها قديمة ومع ذلك لا توصف بانها واجبة الوجود لذاتها لان المعنى من واجب الوجوب لذاته هو ثابت بقاء وجوده لذاته وقدماء اصحابنا يمتنعون من اطلاق لفظ البقاء على صفات الله تعالى لانا لو قلنا بذلك في صفة الله تعالى يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان صفة الله تعالى معنى والبقاء ايضا معنى فكان فيه القول بقيام المعنى بالمعنى فالجواب عنه ان المحققين من اصحابنا رح قالوا لكل صفة من صفات الله تعالى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وذلك ان الدليل دلنا على ثبوت هذه الصفات وعلى استحالة عدمها وقام الدليل ايضا على ان الباقي بلا بقاء محال وقام الدليل ايضا على استحالة قيام المعنى بالمعنى فحصل بمجموع هذه المقدمات الثلاث قطعا ان لكل واحدة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة لا غيرها الى هنا ما ذكر في الكفاية وانما قلنا ان القديم واجب الوجوب او جائز الوجود لانحصار المذكورات على هذه الاقسام الثلاثة على ما ذكرنا ثم بطل كون القديم ممتنع الوجود

لانه بوجوده قد تحقق ومحال تحقق وجود ما هو ممتنع الوجود
لما فيه من اجتماع الوجوب والامتناع وليس بجائز ايضا ان يقال
انه جائز الوجود لانه لو كان جائز الوجود لكان جائز العدم وما كان
جائز العدم كان محتاجا في وجوده الى تخصيص يخصصه بالوجود الوجود
وما كان وجوده بتخصيص مخصص كان محدثا اذ المحدث هو الذي
يتعلق وجوده بايجاد غيره. فان قيل هذه الدعوى وهي دعوى الانحصار
على الاقسام الثلثة انما تصح اذا لم يكن فيها قسم رابع بل فيها قسم رابع
وهو واجب الوجود لمعنى وهو المعنى من قولك واجب الوجود لغيره
واذا كان واجب الوجود لمعنى ثم يتبطل ذلك المعنى فيخرج بعد ذلك
من ان يكون واجب الوجود فيجوز حينئذ عليه العدم **قلت**
لا يجوز القديم واجب الوجود لمعنى لانه لو كان كذلك لكان ذلك
منقسما الى واجب الوجود وجائز الوجود فلو كان واجب الوجود
لم يخل اما ان كان واجب الوجود لذاته واما ان كان واجب الوجود
لمعنى ثم ان كان ذلك لمعنى فالكلام في المعنى الثالث كذلك الى انه
يتسلسل الى غير نهاية وذا باطل وان كان ذلك المعنى جائز الوجود
كان جائز العدم وكان محدثا فكان القديم قبل حدوث الحكم ذلك
المعنى اما جائز الوجود واما واجب الوجود لذاته فمحال ان يكون
جائز الوجود فلزم ان يكون واجب الوجود ولزم ان يكون واجب
الوجود لذاته لا لمعنى لما مر في المعنى الاول والله الموفق الى هذا
اشار في التبصرة **وقوله** مستحيل العدم بالنصب على خبر كان
فيكون القديم مستحيل العدم **وقوله** جواز العدم وتحققه كلاهما
بالرفع على اسم كان والضمير في وتحققه راجع الى العدم اي فيكون
جواز عدم ما كان جائزا عدمه وتحقق عدمه اي ثبوته كلاهما دليل

وتحققه

دليل الحدوث واذا كانت الاعراض كلها محدثة فهذا هو القسم
الرابع مما ذكرنا من الاقسام **وقوله** اذ وجود جوهرين للتعليل
لمعنى لان وجود جوهرين وذكر في الكشاف في سورة الاحقاف
في قوله تعالى اذ كانوا يجحدون بايات الله ان اذ جرى مجرى التعليل
لاستواء مؤدى التعليل والظرف في قوله ضربته لاساءته وضربته
اذ اساء لانك اذا ضربته في وقت اساءته فانما ضربته فيه الا ان
اذ وحيث غلبتا في ذلك دون سائر الظروف ثم اعلم ان
الاجتماع عبارة عن تماس الجوهرين حتى لا يكون بينهما مكان و
الافتراق عبارة عن تباين الجوهرين حتى يكون الثالث بينهما
مكان والحركة هي الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو
القرار في مكان زمانين فصاعدا **وقيل** الحركة كونان في مكانين
والسكون كونان في مكان واحد والمراد من الكونين كون حالة
الوجود وكون حالة البقاء واذا عرفت حدود هذه الكتب
فاعلم ان وجود جوهرين لا يخلو اما ان يكون بينهما مكان
او لا يكون لانه لا واسطة بين هاتين الحالتين فعلم بهذا
ان الجوهرين لم يخلو عن احدى هاتين الحالتين وهاتان الحالتان
عرضان علم انهما لم يخلو عن احد هذين العرضين **وقوله** وتوهم
جسم في مكان واحد في حالة البقاء قيد بحالة البقاء ليتحقق
معنى الانتقال والقرار الذي ذكرنا في تعريف الحركة والسكون لان
الجوهر انما يتصف بالحركة او بالسكون في حال البقاء وهي الكون
الثاني لا في حال الوجود وهي الكون الاول لان المتمكن في مكان
اما ان ينتقل عنه في الزمان الثاني فيكون متحركا واما ان يستقر
فيه فيكون ساكنا ولا واسطة بينهما فاذا كان خلو الجوهر عنهما جميعا

محالا **فان قيل** اليس ان الجوهر في اول احوال وجوده يكون
خاليا عن الحركة والسكون لانه عند حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن فلما
جاز خلوه عنهما في الجملة جاز ان يكون الجوهر في الازل خاليا عنهما
قلنا عرف ببديهة العقل ان الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن
الحركة والسكون على ما ذكرنا فاما في اول احوال وجوده فتلك
حالة واحدة لم ينتقل منها الى حالة اخرى ليكون فيها في المكان الاول فيكون
ساكنا او في مكان اخر فيكون متحركا وما كان في الازل هو في كان
قولنا هذا في حق الجوهر هناك واردا ايضا فلا يبقى مستندا لبيان استحالة
خلوه عن العرض ولانكم لما سلمتم للجوهر حالة الحدوث فقد اقررتم بحدوث
الجواهر فوقعت لنا الغنية عن اثباته بالدليل وان لم تسلموا ذلك
فلن يتصور عندكم خلو الجواهر عن الحركة او السكون على ان الجوهر عندنا
ان كان خاليا عن الحركة والسكون في اول احوال الوجود لكن لا يخلو
عن الكون وهو عرض ايضا فصح قولنا ان الجواهر يستحيل خلوها عن الاعراض
فان قيل لو اوجد الله تعالى اول ما اوجد جوهرا لكان خاليا عن الحركة
والسكون لانعدام المكان وكذا عن الاجتماع والافتراق لانعدام
ما يكون بجنبه او لا يكون **قلنا** لما سلمتم بقولكم لو اوجد الله
تعالى اول ما اوجد جوهرا واحدا لكان خاليا عن الحركة والسكون بانه
موجد بايجاد الله تعالى كان هو حادثا باقراركم ووقعت لنا الغنية
عن اثبات حدث العالم بواسطة اثبات استحالة تعريها عن الاعراض
وانما هذا الالزام متأت على من انكر حدوث الاجسام والجواهر وادعى جميع
اجزاء العالم **فقلنا** انه في وجود الجوهرين لا يخلو من الاجتماع او الافتراق
وكذا وجود المكان والتمكن نتائمين لا يخلو عن الحركة او السكون فلزم
الدهرية استحالة خلو اجزاء العالم واجتماعها عن الاعراض ثم نقول لهم لو كانت

لو كانت هذه الاجسام خالية عن الاجتماع والافتراق ثم حدث فيها
احد الوصفين ايهما اسبق اليها الاجتماع ام الافتراق فان الوصفين معا
فقد ادعوا محالا لان اجتماع ما كان موجودا من الجوهرين ولم يكن
متفرقا وافتراق ما كان موجودا منهما ولم يكن مجتمعا محال وبهذا
يبطل قول اصحاب الهيولى انها في الازل شيء واحد غير موصوف
بالاجتماع والافتراق فانا نقول لهم اي الوصفين اسبق الى الهيولى
الاجتماع ام الافتراق فباي الجوابين اجابوا كان محالا وكذلك في الحركة
والسكون فان الجوهر لا يخلو عن الحركة او السكون فاذا كان علم استحالة
خلو الاعراض عن الجوهر من العلوم الضرورية **وقوله** واذا استحال خلو الجواهر
عنها استحال سبق الجواهر عليها والضميران في عنها وعليها راجعان الى
الى الاعراض وهذا هو القسم الخامس الذي يتم به بيان دليل حدوث
العالم وهذا لان استحالة خلو الجواهر عن الاعراض لما استلزم
استحالة تقدم الجواهر على الاعراض لما ان في تقدمها على الاعراض خلوها
عنها فاذا لم يسبقها الجواهر حادثة كالاعراض لان ما لا يسبق الحادث حادث
لان الحادث هو ما كان لوجوده ابتداء وما لم يسبق ما لوجوده
ابتداء كان لوجوده ايضا ابتداء لضرورة عدم سبق احدهما على الاخر
ايضا وهو معنى قوله لمشاركته المحدث فيما كان لاجله محدثا
وهذا ايضا جواب سؤال من سال بان قال لا يلزم من عدم سبق
الجوهر على العرض كونه حادثا كما لا يلزم من ذلك كون الجوهر عرضا و
هذا لان العرض له اوصاف ذاتية وهي العرضية والحدوث واستحالة
البقاء فلما لم يشارك الجواهر العرض في الوصفين وهما العرضية
واستحالة البقاء مع اشتراكهما في عدم سبق احدهما على الاخر وجب ان لا يشاركه
العرض ايضا في وصف الحدوث فاجاب عنه بهذا وقال لمشاركته عدم سبقه

احدهما على الآخر هو علة اشتراكهما في صفة الحدوث لا علة اشتراكهما
في وصف العرضية ووصف استحالة البقاء لا انا لما علمنا بسبق الجواهر
العرض كان الجواهر حادثا ايضا لان حدوث العرض قد ثبت بالدليل
بان لوجوده ابتداء فلما شاركه الجوهر في عدم سبق احدهما على الآخر
كان لوجود الجوهر ايضا ابتداء لا محالة والا يلزم سبقها الجوهر على العرض
في الوجود وهو منتف بالدليل الذي ذكرنا فثبت حدوث
الجوهر ضرورة لان المعنى من الحدوث هو ان يكون لوجوده
ابتداء وقد اشتركا الجوهر والعرض في ذلك فثبت حدوثهما
معا ضرورة لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم
فلما اشتركا في علة الحدوث اشتركا في الحدوث ايضا اما الجوهر
فلما شارك العرض في علة العرضية وهي كونه مستحيل البقاء
او كونه مفتقرا في وجوده الى المحل فلم يصر الجوهر عرضا لعدم
اشتراكهما في علة العرضية وكذلك لما لم يشارك العرض الجوهر
في علة الجوهرية وهو كونه اصلا للمتركبات لم يصر العرض جوهرا لعدم
اشتراكهما في علة الجوهرية بخلاف ما نحن فيه فانهما لما اشتركا في علة
الحدوث وهي ان لوجوده ابتداء فيشتركان في حكمها وهو الحدوث
وضرب المصنف رح لهذا مثلا فقال مثاله انا لو علمنا
ان ولادة زيد كانت مقترنة بولادة عمرو ثم ثبت ان زيدا
ابن عشرين سنة اوجب ذلك ان يكون عمرو ابن عشرين
سنة ولم يوجب ان يكون زيد عمروا ولا ان ولادة عمرو فان قيل
هذا مسلم في العرض المعين فان ما لا يتقدم حادثا واحدا بعينه
يكون حادثا ضرورة واما ما لا يتقدم حوادث لا نهاية لها لا يجب
ان يكون حادثا والجواهر لم تخل عن حوادث لا نهاية لها واحدة

واحدة قبل واحدة الى غير نهاية فان حركات الفلك لا نهاية لها
فان حركة الا وقبلها اخرى الى ما لا نهاية لها كما قلتم في انفاس اهل الجنة
والنار فانها تحدث واحدا بعد واحد الى غير نهاية قلنا الحوادث
التي علم سبقها الجواهر لا نهاية وحركات الفلك يستحيل ان يكون بغير
نهاية ويستحيل حدوث حادث قبل حادث الى غير نهاية لان الحوادث
التي قبل هذه الواقعة اذا كانت متناهية يتعلق وجود هذه الواقعة
بسبق ما لا يتناهى فلا يتصور وجود هذه لان ما تعلق وجوده
بسبق ما لا يتناهى من الحوادث لا يتصور وجوده مثاله قول القائل
لغيره لا اعطيك درهما الا وقبله درهما آخر فهذا لا يتصور اعطاء
درهم كذا هنا بخلاف حادث بعد حادث ما لا يتناهى حيث
يصح لانه لم يتعلق وجود هذا الواحد بوجود ما لا يتناهى مثاله
قول القائل لا اعطيك درهما الا وبعده درهما لم يمتنع اعطاء الدرهم
في الحال ونظيرها ايضا امر تضاعف الحساب فانه اذا لم يجعل له
ابتداء منه يبدأ لا يجوز وجود شيء منه البتة واذا حصلت البداية
يجوز ان يبقى فيه غير بدئ ثم يزيد دائما وكذا من قال لغيره لا آكل
لقمة الا وتاكل قبلها لقمة اخرى لا يتمكن من الاكل البتة فان كل
لقمة يريد ان ياكلها كان من شرطها انه ياكل قبلها اخرى فيبقى غير
اكل ابدا ومثله لو قال له لا ياكل لقمة الا وتاكل بعدها لقمة اخرى يمكن
من الاكل ثم يبقى ابدا الدهر اكلا وقوله ودخل تحت هذه الجملة جميع
اجزاء العالم يعني لما ثبت وجود الاعراض وثبت حدوثها ايضا
وثبت عدم خلو الجواهر عن الاعراض وثبت عدم سبق الجواهر على
الاعراض ثبت حدوث الجواهر لضرورة ثبوت حدوث الاعراض التي
لا تخلو الجواهر عنها فثبت حينئذ حدوث جميع العالم اذ جميع العالم ليس

الا الاعيان والاعراض فكان جميع العالم بجميع اجزائه حادثا والله الموفق
وقوله من فوق السموات والافلاك والنجوم السيارة وغيرها الى آخره
فان قلت لم خص هذه الاشياء بالذكر من بين اجزاء العالم قلت
اما السموات فلان العرب تجعل ذكر السموات والارض كناية عن التابيد
والدوام بلا انقطاع وعلى ذلك ورد قوله تعالى فاما الذين شقوا ففي
النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض
وقوله واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات
والارض مع ان الكافرين خالدون في النار والمؤمنون خالدون
في الجنة ابدا من غير توقيت وكان فيه شبهة قدم السموات والارض و
خص بذكر حدوثهما ليزول الاشتباه واما الافلاك فلان الافلاكيين
لعنهم الله يزعمون ان الالهة سبعة زحل والمشتري والمريخ والشمس
والزهرة والعطارد والقمر وصرح ببطلان زعمهم وكذلك ذكر سائر
النجوم مقيدا بالسير وغير مقيد به فان بعض العرب تعبدوا بعضا من النجوم
فيعبدونها حتى ان خزاعة تعبد الشعرى وعلى ذلك نزل قوله تعالى
ردا لاعتقادهم وهو قوله تعالى وانه هو اغنى واقنى وانه هو رب
الشعرى واما تخصيص الارضين فلما ذكرنا في تخصيص السموات فان
الدليل يشملهما ولان عند بعضهم اصل العالم وهو قديم عندهم وكذلك
ذكر البحار لان عند بعضهم اصل العالم الماء واما ذكر الجبال فلان عبدة
الاصنام ينحتون اصنامهم من الاحجار واما النبات فيحتمل ان يكون
المراد منه الاشجار وينحتون اصنامهم من الخشب واما ذكر الجماد فهو
للتعميم بعد ما ذكر بعض ما شاهده الناس من اجزاء العالم بطريق
التخصيص فهو متناول للعرش والكرسي وما فوقهما وما تحت الثرى
ثم ذكر ما هو اعم منه بقوله وغير ذلك فان ذلك شامل لجميع غير المذكور

المذكور من الاناسي والملائكة والجن وسائر الحيوانات والله الموفق
ثم من شبهة القائلين بقدم العالم ان العقل يحيل وجود شيء لا من
شيء ولا يتيح حصول المحدث الا من مادة قديمة وهذا معلوم بالرجوع
الى الشاهد فانا لم نر شيئا الا من شيء هو مردود عليهم بالمشاهدة و
تجويز العقل اياه الا ترى ان العرض من الاقوال والافعال شيء وهو
موجود من غير مادة واصل له فان كلامنا وسائر افعالنا محدث لا
من شيء فان الفاعل ما يفعله يفعله ابتداء من غير مادة لفعله
والاعيان ليست من جنس الاعراض حتى يكون الاعيان مادة لها
ولان العين حين يوجد يوجد ومعه العرض وهو الكون ولو
كان مادة لشيء لاقتضى التقدم على ذلك الشيء وليس كذلك بل هما يقترنان
في الوجود فعلم بهذا ان العين لا يصلح مادة للعرض فكان وجود
العرض لا من مادة وهو شيء الا ترى ان البناء للدار انما يفعل التاليف
والتركيب ولم يكن ذلك التاليف اصلا ثم حدث منه ذلك التاليف
ومن شبههم ايضا ان الفاعل اذا كان قادرا لم يزل وقد
وجد الداعي الى فعل العالم وهو العلم بحسنه ولا مانع منه لم يكن
بد من وجود الفعل فيما لم يزل والجواب عنه ان قولهم هذا تناقض
بعضه بعضا لانهم لما اقروا بوجود العالم بفعل الفاعل القادر
على فعله كانوا مقرين بحدوث العالم لان القديم هو الذي
يستغني في وجوده عن غيره مع ان ما ذكروه لا يلزم لان القادر
المختار على الاطلاق انما يفعل بطريق الصحة لا بطريق الوجوب
فجاز ان يفعل في وقت وكذا الداعي وهو العلم بحسنه لا يقتضي
وجود الفعل لا محالة بل يفعله في زمان يختاره كما لو واحد
منا يتصدق على المسكين اليوم وان كان علم بحسن الصدقة

سابقا على اليوم فكذا البارئ تعالى جاز ان يفعل العالم في
وقت دون وقت مع علمه بحسنه على ما يقتضيه حكمته كما في
سائر المخلوقات من خلقه طويلا وابيض واسود وغير ذلك من الاشكال فانه
مع تجويز العقل ان يوجد الموصوف بصفة معينة على خلاف
تلك الصفة المعينة والله الموفق الى هذا اشار في الكتاب
وذكر حدوث العالم بوجه اخر لكن هو في الحقيقة راجع الى ما
قلنا فقبل الاجسام ولو كانت ازلية لكانت في الازل اما
ان يكون متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول
بكونها ازلية باطل وانما قلنا ذلك لان الجسم اما ان يكون
باقيا في حيز واحد او لا يكون كذلك بل يكون منتقلا من حيز الى
حيز والاول هو الساكن والثاني هو المتحرك فثبت ان الجسم
لو كان ازليا لكان في الازل اما متحركا واما ساكنا والسكون
والحركة عرضان ووجود شيء في الازل يقتضي القدم ووجود العرض
يقتضي الحدوث فكان القول به قولا بالجمع بين المتنافيين
وهو باطل والله الموفق وانما اطنبنا الكلام فيه لان اثبات
حدوث العالم اصل من الكلام من حيث الوسيلة الى ما هو
المقصود من الكلام وهو اثبات وجود الصانع ووحدانيته
على التمام فكان هذا جديرا بزيادة التقرير في تحصيل المراد على وجه
يشام منه رائحة البشام وينجينا الله تعالى ببركته من نكال الغرام
ويوصلنا بفضله الى دار السلام **فصل في ان العالم له محدث**

مطلب في محدث العالم

ذكر هذا الفصل عقيب اثبات حدوث العالم اذ المقصود من
ذكر حدوث العالم ذكره ووجود المحدث وهو الله تعالى فكان تعليم
الوسيلة الى المقصود مقدما على تعليم المقصود لمكن الوصول الى

المقصود كتقديم ذكر كتاب الطهارات على ذكر كتاب الصلوة
قوله وما كان جائز الوجود كان جائز العدم لانه لو لم يكن جائز
العدم لكان واجب العدم او ممتنع العدم وهو واجب الوجود
لان قضايا العقل في هذا ثلاث وهي واجب الوجود وممتنع الوجود
وجائز الوجود فلو انتفى الجواز عن العالم يلزم ان يكون هو ممتنع
الوجود او واجب الوجود فوجوده بالحس والمشاهدة يبطل
امتناع وجوده وانعدام بعض اجزائه بالدليل القطعي يبطل وجوب
وجوده فلو كان واجبا وجوده لاستحال عدمه في وقت وقد اثبتنا
بالدليل حدوث العالم والحادث هو الذي سبقه العدم وما سبقه
كان جائز الوجود في ذاته وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن
وجوده من مقتضيات ذاته اي من موجبات ذاته ومعلولاته بل يكون
وجوده متعلقا بغيره لانه لما استوى طرفا الوجود والعدم في الجواز
لم يكن بد من مخصص ومرجح يرجح احد الجائزين على الاخر والا
فهو باق في العدم ابقاء له على ما كان ثم ذلك المخصص لا بد ان يكون
هو واجب الوجود لذاته اذ لو كان جائز الوجود لاحتاج هو
ايضا الى مخصص اخر يخصصه بالوجود وذلك الاخر الى ان
يتسلسل الى غير نهاية او ينتهي وجوده الى من هو واجب الوجود
فالاول باطل لان العالم موجود وكونه موجودا معلوم بالحس و
المشاهدة وما كان متوقفا وجوده الى شيء لا ينتهي في وجوده
من المحدثات لا يوجد هو اصلا على ما ذكرنا من مثال من قال لغيره لا اكل
لقمة الا وان اكل قبلها لقمة اخرى لا يوجد الاكل من المخاطب اصلا فكذلك
السلسلة لتوقفه الى غير نهاية من المحدثات فتعين الثاني وهو
استناده في وجوده الى من هو واجب الوجود في ذاته لانه لو كان وجود

وجوده لمعنى يوجب التقديم فذلك المعنى انه جائز الوجود او واجب الوجود
فلو كان هو جائز الوجود كيف يجعل الذات هو واجب الوجود وهو في نفسه
جائز الوجود وهو محال ولو كان واجب الوجود لعولا هو واجب الوجود مطلقا
او لمعنى فان قال لمعنى يعود السؤال ويتسلسل وان قال لذاته
فهو الذي قلنا به اولا فثبت بهذا ان العالم حدث باحداث صانع
واجب الوجود لذاته قوله ضعيفا بعد ما كان عدما احترازا عن موجود
مخلوق ليس له قدرة تغيير ما خلقه الله تعالى من دمامة وجهه وسواده
ولا قدرة تغيير نفسه من قصر الى طول او عكسه وان كان هو اكيس المخلوقات
كالآدمي مع انه موجود كيس قادر دراك بجبلته اللطيفة لما لا يقدر
عليه سائر المخلوقات الا ترى انه كيف يستسخر الفيلة العظام والاسود
الضارية والحيات الناهشة فيستعملها في حوائجه كيف شاء واراده
ويستخرج ما في قعور البحار من الحيوانات المائية ومن الجواهر والحلي ثم انه
لم يقدر على تخصيص بعض الحالات بالتعيين من هذه الاشياء مع انه
موجود مختار في نفسه فلان لا يختص المعدوم بنفسه حال عدمه با
بالوجود اولى فوجه الاولوية ظاهر لان كون المخلوق آدميا نهاية
في كمال القوة وزيادة التدبير وكونه معدوما نهاية في الضعف والعجز
فان العرض الموجود اقوى من العدم لاتصال الوجود به وكونه جوهرا
اقوى من العرض وكونه ناميا كالنبات اقوى من الجماد وكونه حيوانا
اقوى من النبات وكونه حيوانا ناطقا اقوى من العجما فالآدمي مع بلوغه الى
نهاية في القوة والتدبير ليس له قدرة تغيير ما ذكرنا من الصفات فلان لا يتأتى
ايجاد العالم من معدوم كان اولى وكانت الاولوية من وجوه احدها ان ما ذكرنا
نفس الايجاد والثاني ان ما ذكرنا في الصفة لا في ذات الموصوف
ولو اوجد المعدوم العالم كان ذلك في ايجاد ذات الموصوف والثالث

ان تغيير الذي ما عنه ولو صدر من الآخر كان الفعل من معدوم كان الفعل
الضعيف صادرا من موجود متناه في القوة وهناك لو صدر
الفعل من معدوم كان الفعل القوي صادرا من ضعيف متناه في
الضعيف فلما لم يتأت الفعل من معدوم فيما قلنا مع وجود
وجوه القوة فلان لا يوجد من المعدوم مع وجود وجود الضعيف
اولى قوله ولهذا لا يثبت البناء بدون الباني فان البناء لما
كان جائزا في وجوده لم يحصل الا بتخصيص مخصص فكذلك جميع الجائزات
وذكر في بيان اصول الدين لابي سلمة رحمه الله في هذا فقال ولانا
نرى الشيء لم يكن ثم كان كالولد يولد مثلا وذلك لا يخلو اما ان
كان بنفسه او بغيره او لا بنفسه ولا بغيره ثم لم يجز ان يكون بنفسه
لانه لو كان بنفسه لم يكن وقت اولى به من وقت فيجب ان يكون
قديما وقد ظهر حدوثه حيث شاهدناه انه لم يكن فكان فبطل هذا المعنى
ولئن جاز ان يكون بنفسه لكان بنفسه محدثه اياه ولا يجوز ان يكون محدثه
لان المعدوم ليس بشيء فلا يجوز ان يحدث شيئا ولا يجوز ان يكون لا بنفسه ولا بغيره
لان ذلك لو وجب بنفسه يعني يوجب ان لا يكون فلما بطل ان يكون بنفسه
او لا بنفسه ولا بغيره ثبت ان حدوثه بغيره وهو الله تعالى وبهذا الذي
ذكرنا كله من عدم تصور الفعل من المعدوم يبطل قول ثمامة بن
الاشرس احد رؤساء المعتزلة فانه يزعم ان المتولدات افعال
لا فاعل لها فانه ابطل بقوله هذا دلالة اثبات الصانع لان المتولدات لا شك
انها حادثة كائنة بعد ان لم يكن شيئا فلما جاز حدوثه كائن ما بلا صانع
احدثه جاز في جميع العالم وكذا يبطل بما ذكرنا قول ابي الهذيل العلاف
وبشر بن المعتمر وابن الراوندي والكرامية حيث يزعمون
ان التكوين حادث حدث لا باحداث احد وكذا قول الحنابلي انه

لانهما يزعمان ان ارادة الله تعالى حادثة لا في محل وبها احداث احد
وايجاده فهولاء كلهم عجزوا انفسهم عن اثبات الصانع عصمنا الله عن قول
يهدم قواعد الدين والتمسك بما يعتصم باعتقاده الى مذهب الملحدين
فصل في اثبات واحدانية الصانع اي في اثبات دلائل وحدانية
الصانع اي في اظهار دلائلها وتبيينها لما ان وحدانيته ودلائل وحدانيته
ثابتة قبل هذا ولكنا نظهر تلك الدلائل في هذا الفصل ردا
على من ادعى الاثنين كالثنوية والمجوس والثلاثة كالنصارى
والاربعة كالطبايعيين والسبعة كالافلاكيين ثم وجه
المناسبة بين الفصل الاول وبين هذا الفصل انه لما اثبت
في الفصل الاول وجود الصانع وثبوته خلافا للدهرية لعنهم الله
اشتغل بما هو الكبرى ذكرا في صفات الله تعالى والاوجب
على العباد اعتقاده هو توحيد الصانع اما الكبرى فبدليل قوله
تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم الآية وقوله
تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وقوله تعالى قل هو الله
احد الله الصمد الايات الاخر كيف قدم صفة التوحيد في هذه
الاي على سائر الصفات واما الاوجب فالاعتقاد بخلافه
يوجب الكفر على القطع والبتات قال الله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والكافر
ليس باهل للمغفرة بخلاف اهل الاهواء والبدع فانهم
لا ينسبون الى الكفر ما لم يغلوا في هواهم حتى قبلت شهادتهم
على المسلمين وجرى التوارث بيننا وبينهم قوله واذا
ثبت ان للعالم محدثا احدثه وصانعا صنعه كان
الصانع واحدا ضرورة وكان شيخي رحمه الله تعالى يذكر في

مسئلة الصانع

في توحيد الصانع نكتة وجيزة ونقول لو فرضنا انه
للعالم صانعين لكان الامر لا يخلو اما ان كان
كل واحد منهما مستغنيا عن الآخر فان كان مستغنيا
يكن الآخر محتاجا اليه فلم يكن الها لان الاله هو من كان
غيره محتاجا اليه واليه اشار بقوله تعالى الله الصمد وان
لم يكن مستغنيا عن الآخر فهو ظاهر انه لا يكون الها لانه كان
عاجزا حينئذ والعاجز لا يصلح ان يكون الها وذلك دليل حدوثهما
اي على تقدير ان يمنع كل واحد منهما الآخر عما اراده على وجه
لم يحصل مرادهما كان ذلك دليل حدوثهما لانه يثبت عجزهما
والعاجز لا يكون الها فلما لم يكن الها كان حادثا لان غير الاله حادث
او حدوث احدهما اي على تقدير نفاذ ارادة احدهما دون الآخر
لانه حينئذ يظهر عجز الآخر وحدوثه لما ذكرنا ونعيد هذا بعبارة
اخرى وهي ان يقال ان كل واحد منهما لو قدر على منع صاحبه
لم يكن خلقه البتة لان ما يحدثه هذا يمنعه هذا والعالم
موجود علم انه ليس كذلك ولو لم يقدر على منع صاحبه كان عاجزا
فكان الخالق هو الآخر وهو معنى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا فان قيل ان فرض التمانع
انما يلزم عند مخالفة كل واحد منهما الا ما يريد الآخر
لانهما حكيمان وقضية الحكمة هي ان يتوافقا لا
ان يتخالف ولانه فرض كل واحد منهما الها
يوجب ان يعلم كل واحد منهما ما يريد الآخر لان
الاله هو الذي يعلم المعدوم قبل وجوده كيف يوجد
فعند ذلك لا يكون المخالفة بينهما لانه اذا علم احدهما

وجود الجنون في شخص لا يريد الآخر موته لان
الارادة ملازم العلم عندكم فلا يتحقق الخلاف قلنا
لما كان كل واحد منهما الها كان كل منهما قادرا على ما يريده
لان القادر من يجوز منه الفعل فلما جاز ارادة كل
واحد منهما لحل واحد من المقدورين ادى الى تصور ما ذكرنا
من التمانع وكان الشيخ رح يقول الاصل في كل واحد
من الموصوفين فكمال القدرة وكمال الارادة ان يسنده
الى نفسه لا ان يتابع غيره فنشأ منه المخالفة والقدم
وهو ان لا يتصور في حقه من التصورات الممكنة التي
يوجب الحدوث فكان تصور امكان المخالفة فيه
كافيا لاثبات التمانع خصوصا ما اذا كان الاصل
هو الاستبداد بالرأي على ما ذكر فيلزم منه فساد ما ذكره
الكتاب قوله اما ان حصل مرادهما الى آخره
او نقول كما قاله الامام نور الدين الصابوني
رح وهو ان التوافق بينهما لو ثبتت كانت الموافقة
بينهما ضرورية او اختيارية فان كانت ضرورية بسبب
عجزهما واضطرارهما في الموافقة وان كانت اختيارية
تمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الالزام وهو معنى
ما قال بعضهم لو توافقا فاما ان كان موافقتهما
مع العجز عن الممانعة وحينئذ يلزم عجز كل واحد منهما او
مع القدرة على الممانعة وحينئذ صار كل واحد
منهما مقدورا للآخر والمقدور لا يصلح الها
فهذا معنى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واما

واما ما قالوا ان الارادة يلازم العلم عندكم قلنا
لا نسلم بل هي يلازم الفعل اذ ليس من ضرورة كون الشيء
معلوما ان يكون مرادا فان ذات الله تعالى وصفاته
معلومة له ولم يصح ان يكون مرادة له وكذا المعدوم
معلوم له وهو يعلم انه لو وجد كيف يوجد كما قال
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ومع ذلك ليس بمراد له قوله
واما ان تعطلت ارادتهما ولم يحصل في المحل لا هذا
ولا ذاك وهو يعجزهما والعاجز لا يكون الها قلت
لو قال قائل ان تعطل ارادتهما انما كان باعتبار الاستحالة
لا باعتبار العجز لان استلزام الاشياء ان يكون ساكنا
ومتحركا وحيا وميتا في حالة واحدة محال والله تعالى لا
يوصف بالقدرة على المستحيلات فان ذلك كان من نوع
المحل لا باعتبار العجز كما لو اوجد الصانع الواحد الضدين
لم يوصف هو بالقدرة على ايجاد ضد الآخر حال قيام
ضده الاول وكذا لا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والكذب
والسفه ومع ذلك لم يبطل الوهيته لما ان هذه الاشياء
مستحيلة على الله فكذا فيما نحن فيه لو تعطلت ارادتهما
انما كان ذلك باعتبار الاستحالة وهو لا يبطل الوهيتهما ما
جوابنا عنه قلت جوابنا عنه امتن الاجوبة واوضح
الاقوال وافضح لعوار قائله واهتك لستر صاحبه حيث
انه تشبيه هذا باستحالة ثبوت القدرة على الظلم والكذب او السفه
من غاية الغباوة والجهالة لانا صورنا ثبوت قدرة لكل واحد
منهما على ما لا يستحيل ثبوت القدرة الا بمنع صاحبه

اباه فان الحركة والسكون والسواد داخلة تحت القدرة فلولا
تحصيل صاحبه اضدادها والذي لم يتعذر انما يتعذر لمنع صاحبه
اياه عن تنفيذ مراده فكان هذا من صاحبه تعجيزاً له في ما
وجوه الكذب من الباري جل وعلا فمن حيث المستحيلات في نفسه
لما ان صدقه تعالى ازلي فيمتنع العدم ولا وجه لوقوع الكذب مع
وجود صدقه لاستحالة اجتماعهما ولا وجه الى القول بانعدام
الصدق لسبب الكذب لاستحالة العدم على الازلي وانتفاء
القدرة عما يستحيل دخوله تحت القدرة ولا يكون عن عجز بل
لخروج المحل عن ان يكون قابلاً للقدرة فاما انتفاء القدرة
عما هو مقدور في نفسه فلن يكون الا لامتناع المحل فهو له برهان
لثبوت ما يضادها وهو العجز الذي هو من امارات الحدث ثم
قاس خروج الحركة وغيرها عن القدرة مع انه ليس في نفسها ما
يمنع بخروج الكذب عن قبول القدرة مع انه في نفسه ما يوجب
امتناعه فهو جاهل بالفرق بين الممكن والمحال وجاهل بشرائط
القياس وكذا الكلام في الظلم والسفه واما قياس هذا بما
لو وجد الصانع الواحد احد الضدين الآخر فهو ايضاً من امارات
الجهل بشرائط القياس لان ذلك ليس بنظير ما نحن فيه بل هو ضده
فان ايجاده ما كان قادراً على ايجاده تنفيذ القدرة منه وتنفيذ
القدرة لا يكون عجزاً ولا تعطيلاً واما تعطل القدرة بسبب تنفيذ
صاحبه قدرته فكان هو امارة عجز من تعطلت قدرته وارادته
وكونه مقهوراً لغيره وهو المراد من قوله تعالى ما يفتح الله للناس من
رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وعلى اصل المعتزلة
لا يمكن اثبات التوحيد بطريق التمانع الذي هو متخرج من قوله تعالى

تعالى فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض
وقوله وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو الآية فان حركة
ما يصغر من الحيوانات باختيارهم كان الله تعالى قبل وجودها عالماً
بها قادراً على ايجادها فاذا اوصفنا الحيوان على اصولهم الفاسدة
زالت قدرة الله تعالى عنه وكذا في السكون مع ذلك لم يزل الوهية
بتعجيز غيره اياه فكذا اذا كانا اثنين وعجز احدهما صاحبه
عن شيء لم يزل الوهيته وانما يستقيم ذلك على اصولنا وكذا
قولهم في الارادة فانهم يقولون ان الله تعالى اراد من كل كافر
الايمان واراد الكافر من نفسه الكفر فنفذت ارادة الكافر وتعطلت
ارادة الله تعالى ولم يبطل مع هذا ربوبيته ولما لم يكن اجزاء هذه
الآيات في اثبات التوحيد بطريق التمانع على اصولهم الفاسدة
تحيرت المعتزلة في اثبات التوحيد فزعم رئيسهم ابو هاشم لعنه الله
تعالى ان لا دلالة في الفعل على وحدانية الصانع وانما عرفنا وحدانيته
بالسمع دون العقل ولو خلينا وعقولنا لجوزنا ان يكون
للعالم صانعان وعلى قود كلام هذا الملعون وجب ان يكون
اهل الجاهلية غير مخاطبين بالايمان لانه لم يبلغهم السمع وهو
خلاف كتاب الله تعالى لقوله وكنتم على شفا حفرة من
النار فانقذكم منها فكان هو بقوله الباطل هذا منكراً لكتاب
الله تعالى ايضاً والله الموفق واعترضوا على ما ذكرنا من
دلالة التمانع المستخرج من قوله تعالى ولعلا بعضهم على
بعض بتلك الشبهة التي ذكرناها ان ذلك التمانع من المستحيلات
والله تعالى لا يوصف بالقدرة على المستحيلات كما لا يوصف
بالقدرة على الكذب وذلك لا يدل على العجز على ما ذكرنا من

الشبهة والجواب والحزم من الجواب وهو الاصح انه في
اعتراضهم على الصانع المستخرج من تلك الآي المتلوة تخطئة
الله تعالى بتعليمه رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد مع الله تعالى
الها آخر وكان ما اثبته الله تعالى في القرآن وعلم رسوله عليه السلام
من دلالة الصانع في اثبات التوحيد وابطال الوهية من سواه
على الوجه الذي ذكرنا ليحتاج به من اعرض عنه وعاند فالسؤال
من جور على الله تعالى هذا فقد نسبه الى الجهل او السفه لانه تعالى
ان لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وان علم بفساده ومع
ذلك علم رسوله عليه السلام ليحتاج به من خالفه في التوحيد
وتمسك بالشرك فهذا منه سفه ومن وصف الله تعالى
بالجهل او السفه فهو كافر على القطع والثبات نعوذ بالله من
ذلك وفيه تعجيز من لم ينفذ ارادته يعني اذا نفذت ارادة احدهما
ولم ينفذ ارادة الآخر كان الذي لم ينفذ ارادته عاجزا فان قيل
عدم نفاذ الارادة لا يدل على عدم الارادة فكيف يدل على عدم
القدرة والعاجز هو الذي لا قدرة له لان العجز ضد القدرة والجبر
ضد الارادة فبضدها تتبين الاشياء فكيف يستدل بعدم نفاذ الارادة
على العجز قلنا العجز ثبت تارة بمنع القادر غيره فان منعه
عن التصرف وثبت تارة باخراج المحل عن كونه محلا للفعل الذي
اراد الآخر ان يفعله كما ثبت عزل الوكيل باحد ضدين الوكيل
والله الموفق **فصل في اثبات قدم الصانع وقوله**
ثم ان صانع العالم قديم عطف المصنف رح هذه الجملة
بكلمة ثم على الجملة الاولى الخ قبل ذكر الفصل فصار كانه قال لما
ثبت وحدانية الصانع بالدليل القطعي الذي ذكرنا بعد ذلك وجب

وجب علينا ان نثبت قدم ذلك الصانع الواحد فنقول
ان صانع العالم قديم لان كلمة ثم للتراخي فوجب اثبات
المعنى على وفق ذلك ثم وجه وصل هذا الفصل بما تقدم ظاهر
هو انه لما ثبت حدوث العالم ومحدثه ووحدانيته وجب علينا ان
نثبت ان صانع العالم سبحانه وحده ان لا يكون حادثا لانه
حينئذ يكون الضام جنس العالم في الحدوث فكان له صانع آخر كذلك
فمن ضرورة ذلك وجب ان يكون هو موصوفا بالقدم و
هذا الفصل في بيان ذلك ثم اعلم ان للقديم معنى لغويا و
معنى اصطلاحيا فالمعنى اللغوي هو ماخوذ من قوله قدم الشيء
بالضم قدما فهو قديم اذا مضى عليه طويل من الزمان وذكر في
الكشاف في قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم القديم هو
المحول فان اقل مدة الموصوف بالقدم الحول فلو ان رجلا قال كل
مملوك لي قديم فهو حر وكتب ذلك في وصيته عتق منهم من مضى له
حول او اكثر واما الاصطلاحي فهو عبارة عما لا ابتداء لوجوده
ولا انتهاء لبقائه فان قلت ذكر المصنف رحمه الله تعالى
في فصل ان صانع العالم ليس بجسم لحصر منتهى في اسماء الله تعالى الى ما انتهى
اليه الشرع ولا يطلق الآفات والاسقام عنه سمعه ولا طبيبا
الى آخره لعدم ورود السمع الثابت قطعا بهما ثم ههنا لم يرد
السمع الذي كان ثبوته قطعا باسم القديم وواجب الوجود و
الموجود فكيف صح اطلاق هذه الاسماء عليه من غير ورود السمع
بها قلت اما واجب الوجود والقديم فهما اسمان مترادفان
من كل وجه فكان جواز الاطلاق في احدهما جواز في الآخر فكانا
بمنزلة اختلاف اللغات في اسم الله تعالى بالعربية والفارسية والتركية

وغيرهما يقولون الله وخداي وتنكري ولا منع ورد من احدهم
اطلاق اسم خداي وتنكري عليه مع انه لم يرد بهما السمع لكونهما من
الاسماء كلها من الاسماء المترادفة فكذا في واجب الوجود مع القديم واما
اسم الموجود فهو من لوازم اسم القديم لان القديم اسم للموجود لذاته اي
غير مستفاد وجوده من الغير ثم ذكر المصنف رح انعقاد الاجماع
في التبصرة وذلك الفصل على جواز اطلاق اسم القديم والموجود عليه
وكان الاجماع منعقدا ايضا على جواز اطلاق اسم واجب الوجود عليه
لما ذكرنا انهما من جملة الاسماء المترادفة فحصل من هذا ان جواز اطلاق
الاسم عليه موقوف على ورود السمع او الاجماع عند عدم ورود السمع واما
عند عدمهما فلا كما في عدم جواز اطلاق اسم الطبيب عليه مع ان السمع
القطعي وارد بمعنى القديم ايضا وان لم يرد بلفظ القديم وهو قوله
تعالى هو الاول والاخر لان الاول من كل وجه على الاطلاق هو الاول
الذي لا ابتداء لوجوده وكذلك الاخر من كل وجه على الاطلاق هو
الاخر الذي لا انتهاء لبقائه وهو معنى القديم **فان قلت**
في اطلاق اسم الموجود على الله تعالى شبهة اخرى وهي ان الموجود
اسم جنس اذ هو اسم لشيء قام به الوجود سواء كان ذلك قديما او
حادثا فحينئذ كان اطلاق اسم الموجود عليه ادخالا له في اسم الجنس
والداخل في اسم الجنس هو ما كان من ذي جنس والله تعالى ليس بذي جنس
فكيف يكون هو داخلا في اسم الجنس **قلت** اطلاقه على الله تعالى
ليس باعتبار معنى الجنسية لما ان وجود الله تعالى مخالف لوجود
سائر الموجودات من كل وجه وليس بينهما مناسبة بوجه من الوجوه
فليس بينهما جنسية اذ اطلاق اسم الجنس على الانواع انما يستقيم اذا كانت
الانواع متساوية في اوصاف ذلك الاسم كالبشر والرجل والمرأة

والمسلم والكافر فلما كان وجود الله تعالى مخالفا لوجود سائر الموجودات
من كل وجه لم يكن اطلاق اسم الموجود على القديم والمحدث من قبيل الجنس
بل من قبيل الاسم المشترك للمخالفة الكلية بين القديم والمحدث الا ترى
ان الامامين العالمين المعلمين في التحقيق البالغين في التدقيق
شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رحمهما الله تعالى كيف جعلا
الحكم المدرج في قوله عليه السلام رفع الخطاء عن امتي اي حكم الخطاء من
قبيل الاسم المشترك بين حكم الدنيا وحكم الاخرة مع اتحاد ذينك
الحكمين في الحدوث والعرضية لمخالفتهما في غيرهما فكان اسم
الموجود لله تعالى ولغيره اولى ان يكون اسما مشتركا لوجود المخالفة
بينهما من كل وجه **قوله** اذ لو لم يكن قديما لكان حادثا اعلم ان
انواع التلازم اربعة فان التلازم يجري بين النفيين
صورة كما يقول لو لم تكن الحركة قائمة في هذا المحل لما وجد التحرك
فيه وبين الاثباتين صورة كما يقول لو كان الحركة قائمة في هذا
المحل لكان التحرك موجودا فيه وبين النفي والاثبات صورة
كما يقول لو لم تكن الحركة قائمة في هذا المحل لسكن هذا المحل
وبين الاثبات والنفي صورة كما يقول لو كانت الحركة
قائمة في هذا المحل لما سكن هذا المحل وانما قيدنا بقولنا صورة
في جميع ما ذكرنا من الانواع لان كلمة لو اذا دخلت كان المراد
من النفي الاثبات ومن الاثبات النفي وكان النفي في النفي والاثبات
في المثبت صورة لا معنى فان معنى قولك لو لم تكن الحركة موجودة
في هذا المحل لما وجد التحرك فيه الحركة موجودة فيه فكذلك وجد
التحرك فيه وكذلك في صورة الاثبات لو كانت الحركة قائمة في هذا
المحل لكان التحرك موجودا الا الحركة غير قائمة فيه فكذلك لم يوجد التحرك

بقية فعلى هذا الطريق يخرج غيرهما ثم ذكر ههنا المتلازم بين النفي
والاثبات صورة فقال اذ لو لم يكن قديما لكان حادثا فان المراد
من النفي الاثبات ومن الاثبات النفي على ما ذكرنا من الاصل ان قدم
صانع العالم ثابت فلذلك لم يسب حدوثه وانواع هذا التلازم
ان قدم صانع العالم انما يجري في الشيئين الذين لا واسطة بينهما
اما في وجودهما كالعلل العقلية لوجود الحركة مع التحرك والكسر
مع الانكسار والقطع مع الانقطاع او وجود الشيئين المتلازمين
اللذين يجريان مجرى العلل كوجود النهار مع طلوع الشمس والابوة
مع البنوة او وجود احدهما مع عدم الاخر كما في التضادات كالحركة
والسكون والافتراق والقدم والحدوث **قوله** لما انه
لا واسطة بينهما دليل على ما قلنا من ان التلازم انما يتحقق
فيما لا واسطة بينهما لكن هو من قبيل المتضادات لا من قبيل العلل
العقلية فكذلك كانت الملازمة بينهما عند وجود احدهما
مع عدم الاخر كما في سائر المتضادات ولا واسطة بين السلب
والايجاب او بين النفي والاثبات **فصل في ان صانع
العالم ليس بعرض** لما اثبت بالدليل القطعي ان صانع
العالم موجود هو موصوف بالوحدانية والقدم شرع في
بيان ما لا يليق به من الصفات كالعرضية والجوهرية والجسمية
وانما قدم العرض على غيره لكونه اعرف او اثبت في نفي الالوهية
واثبت في نفي الالوهية ولذلك لم يقل احد بالوهية العرض
فان قلت لا نسلم انه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية
قالوا بالوهية النور والظلمة وهما عرضان والطبايعيين قالوا
بالوهية الطبايع الاربع وهي كلها اعراض **قلت** القائلون بالوهية

مطلب انواع التلازم

مطلب فصل صانع العالم ليس بعرض

بالوهية النور والظلمة قالوا بان النور والظلمة جميعا حيان
سميعان بصيران بغير ما ذكرنا في التبصرة فلم يكونا حينئذ من الاعراض
لان جميع العقلاء مجمعون على فساد قول من يقول بتجويز كون
العرض سميعا بصيرا وحيا وان يكون القائلون بالوهية الطبا بع
الاربع كذلك فانهم لو قالوا مع كون هذه الطبايع اعراضا
بها الهة صانعة لكان عقولهم عليهم قولهم قبل ان يرد عليهم
غيرهم وذلك لما ان العرض لا قيام له بذاته فكيف يتصور منه
ايجاد العالم الذي شاهد هو مصنوع بغاية الاحكام والاتقان
بل دل الدليل والبرهان على انه مصنوع الملك الديان الموصوف
بصفات الكمال والبر والاحسان او نقول ان الطبايعيين
ان كانوا قالوا بالوهية الطبايع الاربع لم يقولوا بانها اعراض
ولم يقولوا بان الاله عرض كما قالت النصارى بان الاله جوهر
والمجسمة بان الاله جسم فصح قولنا لم يقل احد بالوهية
العرض او قدم ذكر العرض على ذكر الجوهر والجسم لان بين العرض
والقديم مناسبة التضاد من كل وجه لما ان القديم واجب
البقاء والعرض مستحيل البقاء فلما فرغ من بيان هذا الضد
الذي هو قديم شرع في بيان ضده الاخر الذي هو عرض فلذلك
وقع ذكر العرض مقدما على غيره ولان العرض في وجوده
محتاج الى المحل والقديم مستغن عن المحل وكانت المضادة
بينهما ناسبة بطريق الخصوص من بين سائر المحدثات فكانت
مناسبة التضاد بينهما على طريق الخصوص مستدعية لذكر العرض
متصلا بذكر القديم **وقوله** لما ان العرض مستحيل البقاء
انما فسر بهذا ولم يفسر لقوله هو ما لا قيام له بذاته كما فسر

بذلك في فصل اثبات العالم حيث قال ونعني بالاعراض
ما لا قيام له بذاته لان دلالة اللغة على الذي يستحيل بقاؤه
اكثر من الذي يقال فيه هو ما لا قيام له بذاته حيث يقال عرض
لفلان امر اي معنى لا قرار له وذكر في التبصرة بعد ما ذكر هذا
ثم هو ما كان عرضا لكونه غير قائم بذاته اذ ليس فيه ما ينبئ
عن معنى كونه عرضا في اللغة بل كان عرضا لاستحالة بقائه و
غلطت المعتزلة والكرامية حيث رأوا كل عرض غير قائم
بذاته ذات هذا انه كان عرضا لهذا الوصف ثم تفرع لهما
عن هذا الاتحاد المبني على الخيال مذهبان باطلان اذ الباطل
لا ينتج الا الباطل اما المعتزلة فانهم زعموا ان الله تعالى
لو كانت له صفات ازلية كالعلم والقدرة والحيوة لكانت
اعراضا لاستحالة قيام هذه الصفات بانفسها وقيام العرض
بذات الله تعالى محال وكذا وجود الاعراض في الازل
ممتنع فاذا لا صفة لله تعالى اذ لو كانت لكانت عرضا
واما الكرامية فانهم لما عرفوا ثبوت هذه الصفات لله
تعالى بالدليل الضروري وعلموا انها لا تقوم بذاتها بل تقوم بذاته
تعالى سموها اعراضا لوجود ما كان العرض لاجله عرضا في
[illegible] وكلا المذهبين فاسد فان العرض في [illegible]
كان عرضا لاستحالة بقائه لانه هو المعنى الذي ينبئ عن المعنى
اللغوي لا لاستحالة قيامه بذاته اذ لا دلالة في اللغة تدل على
ان ما لا قيام له بذاته يسمى عرضا واذا ثبت ان الامر
على ما بينا لم يكن صفات الله تعالى اعراضا ولم يلزمنا
الصفات لله تعالى اثبات الاعراض في الازل ولا القول بقيام

مطلب في صانع العالم [illegible]

الاعراض بذات الله تعالى والله الموفق **فصل في
ان صانع العالم ليس بجوهر** لما فرغ من بيان ما
لا قيام له بذاته انه لا يصح صفة لله تعالى شرع في بيان ما
له قيام بذاته من المحدثات انه لا يصلح هو ايضا صفة
الله ثم قدم الجوهر على الجسم في ذلك لان الجوهر يجري مجرى الاصل
على ما ذكر والاصل مقدم على الفرع **قوله** وكذا صانع العالم
معطوف على ما ذكر قبيل الفصل فصار كانه قال ان صانع
العالم ليس بعرض وكذا هو ليس بجوهر خلافا لما يقوله النصارى
فانهم زعموا ان الله تعالى جوهر ثم الخلاف بيننا وبينهم تارة
يكون في اللفظ والمعنى فان اطلقوا على الله تعالى اسم الجوهر
وعنوا به القائم بالذات وتعلق النصارى ومن تابعهم
بان الله تعالى موجود والموجود اما ان يكون عرضا واما ان
يكون جوهرا اجمعنا على انه ليس بعرض فكان جوهرا اذ لو لم
يكن جوهرا مع انه ليس بعرض لما كان موجودا لان الموجود
لا يخلو عن احد هذين الوجهين **قلنا** ان الجوهر في
[illegible] ما كان جوهرا لانه ليس بعرض بل كان جوهرا لانه
اصل يتركب منه الجسم والله تعالى يستحيل عليه كونه اصلا يتركب
منه الجسم فلم يكن جوهرا وليس من ضرورة كونه موجودا كونه
جوهرا لان العرض موجود وليس بجوهر وكذا العرض لم يكن
عرضا لانه موجود لان الجوهر موجود وليس بعرض بل كان عرضا
لاستحالة دوامه والله تعالى سبحانه يستحيل عليه الدوام بل هو
واجب البقاء فلم يكن عرضا لكونه الساقط التي يتركب
منها المركبات او يكون الجواهر التي يتركب منها المركبات **قوله**

وان كان الافراد حادثة لا عن اصل وان بين المحصل [illegible]
جواب لشبهة يرد على ما ذكر من قوله لكون البسائط التي تتركب
منها المركبات جارية مجرى الاصول لها بان يقال لو كانت
البسائط جارية مجرى الاصول للمركبات وجعلهم فيما بينهم لان ذلك
القول حينئذ هو عين ما يقول القائلون بقدم الطينة
وما يقول اصحاب الهيولى لان البسائط لما كانت اصولا
للمركبات كانت المركبات متفرعة عنها فحينئذ كانت
المركبات حادثة والبسائط قديمة فدفع ذلك الوهم بقوله وان
كانت الافراد حادثة لا عن اصل واما كون جريانها مجرى الاصول
فمن حيث تصور الحادث البسائط بدون التركيب واستحالة
المتركبات بدون البسائط لا من حيث ان البسائط قديمة والمركبات
هي الحادثة لا غير بل البسائط والمركبات كلها حادثة وقد
ذكرنا بطلان قولهم فيما سبق **وقوله** والمركبات حاصلة الى
وان كانت المتركبات حاصلة على وصف التركيب في ابتداء
احوال وجودها هذا ايضا جواب لشبهة ترد على قوله لكون
البسائط التي يتركب منها المتركبات الى قوله واستحالة
المتركبات بدون الافراد بان يقال لو كان حصول المتركبات
مستحيلا بدون الافراد لما حصلت المركبات في صورة
من الصور بدون سابقة الافراد وليس كذلك فانه
الله تعالى يخلق المركبات في ابتداء وجودها وهي متركبة كما
يرى ونشاهد من وجود الكمائة وغيرها من النباتات تظهر
يخلقه الله تعالى مجتمعة حين تظهر على وجه الارض من غير ان
يوجد الجوهر الفرد في اول احوال وجودها ثم يتلاحق بها اجزاؤها الا

الاجزاء ومن غير ان يكون لها مادة تصلح مادة لها علم بهذا ان
معنى **قوله** لكون البسائط جارية مجرى الاصول للمتركبات
في قوة التصور الوهمي لا في جهة الوجود فان المتركبات يوجد
يخلقه الله تعالى من غير سابقة الافراد لها اولا **وقوله**
ولا يقال بانه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون
جوهرا لما انه ليس في لفظ الجوهر ما ينبئ عن القيام بالذات اه **فان**
قلت لو قال قائل نحدد الجوهر بانه القائم بالذات او لم
نحدد بل نقول بانه الاصل للمتركبات بيانه ان هذا ان القائم
بالذات يجري مجرى التحديد للجوهر او يجري مجرى العلة له وكل
منهما يقتضي عدم الانفكاك عن صاحبه اذ الحد لا ينفك
عن المحدود وكذا العلة لا تنفك عن المعلول ثم اجمعنا واتفقنا
على ان الله تعالى قائم بالذات وجب ان يكون جوهرا لوجود
الاطراد في الانعكاس بينهما لان كل جوهر في الخارج فهو قائم بالذات
وكل قائم بالذات جوهر وهذا هو معنى التحديد او نقول
ان كونه جوهرا لكونه قائما بالذات فكان كونه قائما بالذات
علة لاتصافه بكونه جوهرا اذ يوصف الدوران بمدار وصف
لعلة من الوصف الاتفاق الابدي ان كونه جسما لما انفك
عن كونه فاعلا لما ان الاجسام الجمادية لا يوجد منها الفعل لم
يكن كونه فاعلا علة لكونه جسما ولما لم ينفك كون الجسم
متحركا عن قيام الحركة به كان قيام الحركة به علة لكونه متحركا
واذا ثبت ان الله تعالى قائم بالذات ثبت ضرورة انه
جوهر بهذا كما انكم تثبتون له علما لضرورة اتصافه بكونه عالما
وكذا في جميع الصفات بهذا الطريق فما جوابنا عنه **قلت**

بالدوران انما يصلح ان يكون علامة للحد او للعلة اذا لم يعارضه
شيء اقوى منه مع الدوران اقتضى ان يكون حدا له او علة وههنا
لان الجوهرية كما يدور مع القيام بالذات طردا وعكسا
كذلك يدور مع كونه اصلا يتركب منه الاجسام ثم كون الجوهر
اصلا للمتركبات حدا او علة اقوى من كون القيام بالذات حدا له
او علة لما انه ليس في لفظ الجوهر ما ينبئ عن القيام بالذات
وفيه ما ينبئ عن كونه اصلا فكان جعله جوهرا لكونه اصلا
اولى من جعله جوهرا لكونه قائما بالذات اذ اطلاق اسم
معنوي على محل وجد فيه ذلك المعنى لن يكون الا لذلك
المعنى الا يرى ان ما قامت به الحركة يسمى متحركا لقيام
الحركة به وكذا الاسود والابيض والمجتمع والمفترق لقيام السواد
والبياض والاجتماع والافتراق بتلك المحال ولو كان مجرد
دوران الشيء بالشيء حدا له لوجب ان يكون كون الجوهر
قابلا للعرض حدا له للدوران لان كل جوهر قابل للعرض
وكل ما هو قابل للعرض جوهر وهم لم ينفصلوا عن قوله انه
ليس لجوهر لان الجوهر قابل للاعراض وسيدل على صحة
حده بالطرد والعكس فان قبلوا ذلك تركوا مذهبهم وان
لم يقبلوا ابطلوا دليلهم وهذا لان الدوران كما يثبت
بالحد مع المحدود والعلة مع المعلول كذلك يثبت بالشرط
مع المشروط علم بهذا ان مجرد الدوران لم ينتهض دليلا
على انه حد او علة وقد استغنا ببيان هذا في رد قول
اهل الطرد بالاكتفاء بالاطراد في التعليل ثم انما جعلنا دوران
قيام الحركة بمحل علة لتحرك ذلك المحل لان اضافة كونه متحركا

متحركا يستحيل الى معنى اخر سوى قيام الحركة وفيما نحن فيه
لا يستحيل اضافة كونه جوهرا الى معنى اخر سوى القيام بالذات
وهو كونه اصلا بل وجبت الاضافة اليه لما مر من الدلالة اللغوية
على ذلك وعدم دلالة الشاهد على كونه قائما بالذات ثم اعلم انه
لو جعل كون الجوهر اصلا للمتركبات حدا له دون القيام
بالذات مع وجود الدوران في كل منهما مع الجوهر نظير
جعل الراس سببا لوجوب صدقة الفطر دون الفطر
مع وجود الاضافة الى كل منهما حيث يقال زكوة الراس
وصدقة الفطر لرجحان جانب الراس للسببية بسبب
المؤنة لما ان المؤنة في الراس دون الفطر وجعل صاحب
الشرع سبب صدقة الفطر ما كان موصوفا بوجوب المؤنة
عليه من وجب عليه صدقة الفطر بقوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون لا يعرف فعلنا هناك انه جعل الراس سببا
اولى من جعل الفطر لما قلنا فكذا هنا **وقوله** وتحديد
اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة اي وتحديد لفظ الجوهر بانه اسم
للقائم بالذات مع ان اللغة لا تنبئ عنه واخراج ما
ينبئ عنه لغة عن كونه حدا وهو كونه اصلا للمتركبات
مع انباء اللغة عنه جهل فاحش **وقوله** خبر للمبتدأ وهو
قوله وتحديد اللفظ وما عطف عليه فمن الاولى صلة تنبئ
وعن الثانية صلة اخراج وانما وصف الجهل بفاحش
لانه الجهل في موضعين فكان جهلا مركبا مع وضوح
المعنى في ان الصواب في ضده **فصل في ان صانع العالم
ليس بجسم** مناسبته ذكر الجسم بعد ذكر الجوهر ظاهرة

فصل مطلب صانع العالم ليس بجسم

لانا في الوجود وكذلك لان المركب انما يكون بعد وجود المفردين ووجود المفردين انما يكون بعد العقد في الاشياء بعد الواحد فعلى هذا كان اول ما نقول في ابطال القول بالجسمية ان الجسم هو المتركب من الجواهر فاذا ابطل كونه جوهراً ابطل كونه جسماً من وجه ولانه لو كان جسماً لا يخلو عن الاعراض كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقد بينا ان كل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث وقد بينا ايضاً قدم الصانع فثبت بمجموع هاتين القضيتين عدم كونه جسماً والله الموفق

وقوله لا كالجوارية وهم اتباع داود الجواربي والجوالقيه وهم اتباع هشام بن سالم الجواليقي والهشامية وهم اتباع هشام بن الحكم وكان هشام بن الحكم لعنه الله تعالى من متكلمي الشيعة وجرت بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في علم الكلام وبيان مذاهبهم مذكور في التبصرة وكتاب الملل والنحل

لان كل جزء اما ان كان موصوفاً بصفات الكمال من الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة فيكون كل جزء حياً قادراً عالماً الى قوله فيكون فيه القول بالهة كثيرة **فان قيل** لو قال قائل يجوز ان يكون الجزء الواحد متصفاً بجميع صفات الكمال ومن ضرورة اتصاف ذلك الجزء الواحد بصفات الكمال لزوم اتصاف جميع الاجزاء بصفات الكمال كما في الشاهد كذلك فان العلم قائم بالقلب عالم حقيقة ثم هو يوصف من قرنه الى قدمه بالعلم فيقال فلان عالم فلا يلزم حينئذ ما ذكره في الكتاب بقوله فيكون فيه القول بالهة كثيرة ما جوابنا عنه **قلنا** هذا لا يجوز

لا يجوز ايضاً لانه حينئذ يكون الله تعالى موصوفاً بصفات الكمال بالنظر الى ذلك الجزء الذي قامت به هذه الصفات ولا يكون موصوفاً بتلك الصفات بالنظر الى سائر الاجزاء وهو سمة النقصان فالواجب ان لا يكون شائبة النقصان في حق الباري بوجه من الوجوه بخلاف الشاهد فانه موصوف بالحدوث وهو عين النقصان فلا يتغير في حقه لزوم شائبة النقصان **فان قيل** ان علم الله تعالى وقدرته وغيرهما من الصفات هل يقبل كل واحد منها صفات الكمال او لا ان قلتم يقبل صفات الكمال ابطلتم حينئذ القول بالتوحيد كما قلتم ذلك في الاجزاء بانه يلزم آلهة كثيرة وان قلتم لا يقبل صفات الكمال فقد قلتم باتصافها بالنقايص **قلنا** لا يلزم هنا في الصفات لان العلم والقدرة وسائر الصفات قائمة بالذات والقائم بالذات يستحيل ان يقوم به صفة اخرى فاما الاجزاء فكل منها قائم بنفسه فلا يستحيل اتصاف تلك الاجزاء بصفات الكمال فامتناع قبول صفات الكمال لاستحالة في ذاتها وهي قيام الصفة بالصفة فلا يدل ذلك على الاتصاف بالنقايص الى هذا اشار في المصداق لشموله دلالة البطلان الكل لان التمانع الذي ذكرنا كما يجري بين المفروض الوهيتهما كذلك يجري بين المفروض الوهيتهم ثم دلائل التوحيد التي ذكرناها ان كانت صحيحة كان القول بالتجسيم باطلاً وان كانت تلك الدلائل فاسدة كان القول بوحدانية الصانع باطلاً وقد ثبت وحدانية الصانع لما عدة الخصوم وبالدلائل القطعية فكان القول بالتجسيم باطلاً ولان المتركبة اما ان يكون طويلاً

وهو المتركب من جوهرين او اربعة وهو المتركب من ثمانية جواهر
بان كان الواحد بجنبهما وقوله الى ما وراء ذلك اي ما قالوا
بالقول الى ما وراء ذلك من التسبيع والتعشير ولا وجه للقول
بكونه على هذه الاشكال كلها لما فيه من الاستحالة فان قيل يجوز ان يكون
حكم الغائب على خلاف ما يكون في الشاهد من الاستحالة كما في الوجود
وصفة القدم فان الموجود في الشاهد اما ان يكون جوهرا او جسما
او عرضا ومحال ان يكون على غير هذه الاشياء والله تعالى موجود
ليس من هذه الاشياء ولم يوجب ذلك الاستحالة في حقه وكذلك في
صفة القدم فان غيره يستحيل ان يكون قديما ولا يستحيل في حقه
بل صفة القدم واجبة في حقه وكذلك في سائر صفات المحدثات
من استحالة الزوال عليها وقيام الحركة او السكون فيستحيل خلو المحدثات
عنها والله تعالى منزه عنه فيحتمل ان يكون هذه الاستحالة من قبيل تلك
قلنا لا كذلك فان هذه الاستحالة وهي كون الشيء الواحد على
هذه الاشكال دائما ذاتية لاجتماع المتضادات وصحة المتنافيات
ومثل هذا لا يختلف في الشاهد والغائب واما استحالة ان يكون
الشاهد غير الجوهر والجسم والعرض فلم يكن من الاوصاف الذاتية
للموجود بل لكون الشاهد موصوفا بالحدوث والحادث لا يخلو
عن احد هذه الاشياء الثلاثة وكذا صفة القدم واجبة له تعالى
لما ذكرنا انه لو كان حادثا لافتقر الى محدث آخر وكذا الثاني و
الثالث الى ما لا يتناهى فحينئذ لا يوجد العالم البتة على ما ذكرنا
والعالم موجود مشاهد فلزم من ذلك قدم ذات الله تعالى لينتهي وجود
العالم اليه وكذلك الله تعالى منزه عن الاعراض وصفات الحدوث
بخلاف الشاهد فانه لا يخلو عن الاعراض فلا يخلو عن الحركة او السكون لذلك

لذلك فاختصاصه باحد الجائزات لن يكون الا باحداث
بتخصيص مخصص يجعله على احد هذه الجائزات فتقييده بقوله
فاختصاصه باحد الجائزات خرج الجواب عن قولهم ان الله عندكم
اختص بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا ولم يقل فيه احد
بان اختصاصه به كان بتخصيص مخصص فكذا فيما نحن
فيه لو كان مختصا باحد هذه الاشكال لم يكن بتخصيص مخصص
لانا نقول ان اختصاصه باحد الجائزين لن يكون الا بتخصيص
مخصص لمساواة غيره اياه في الجواز واما هذه الصفات فواجبة
الوجود في حقه تعالى لا جائزة الوجود واضدادها ممتنعة الوجود
لانها نقائص ويستحيل ثبوت النقص على القديم وقوله
كما ذهبت اليه الكرامية لم يذكر بقية الفرقة الكرامية في مسألة التكوين
والمكون لانهم هم المتفردون بذلك القول الباطل الذي ذكره لكن
وهو احد الروايتين عن هشام بن الحكم وانما ذكر هذا لانه
ذكر قبل هذا بقوله والهشامية فالمراد منه اصحاب هشام بن الحكم
فكان هو من جملة القائلين بانه جسم مركب متبعض ثم ذكر ههنا
انه من جملة القائلين بانه جسم اي قائم بذاته لا انه متبعض متجز
فكان منه روايتان وحكى الجاحظ عنه في كتاب الرد على المشبهة
انه انتقل في سنة واحدة في ذات الله تعالى الى خمسة اقوال فترك ذكر مثل
هذه الاقوال الباطلة اولى من الاتيان به وان ذكرت الاجوبة في
مقالة اقوالهم فان قيل اجمعنا واتفقنا على انه حي سميع
بصير فاعل وكل حي سميع بصير فاعل في الشاهد جسم ويستحيل
اتصاف ما ليس بجسم بهذه الاوصاف وما يستحيل في الشاهد
يستحيل في الغائب الا ترى انه كما يستحيل في الشاهد ان يكون ما ليس بحي

عالما قادرا فاعلا يستحيل مثله في الغائب قلنا هذا مجرد
دعوى ونقلبه بان نقول فاسد فانا نجد في الشاهد ما هو موصوف
بهذه الصفات وليس بجسم فان الجسم اذا كان حيا وهو مركب
من اجزاء غير متجزية وهي المسماة جواهر قام بكل جزء منه حيوة على حدة
فيكون حيا وان لم يكن جسما ثم نقول لهم ما تدعون ان كون الحي
القادر العالم جسما جار مجرى العلل لهذه الاوصاف ام جار مجرى
الشروط فان قالوا هو جار مجرى العلل ينتقض قولهم هذا بالاجسام
الجمادية من الحيطان والاحجار فانها اجسام وليست بحية ولا قادرة
ولا عالمة فالاجماع منعقد بين العقلاء على ان الانفكاك من العلل
العقلية واحكامها في وقت من الاوقات محال في الحركة مع كون
محلها متحركا وان قالوا ان كونه جسما جار مجرى الشروط لكون الذات
حيا عالما قادرا فاعلا حتى ان ما هو جسم يصلح لثبوت هذه الاوصاف
وما ليس بجسم فليس بصالح قلنا هذه ايضا دعوى لم قلتم ان جهلا حسبه
ما يوجد في الشاهد حيا عالما قادرا كانت لكونه جسما ومالا فلا فان
اعتمدتم على مجرد الوجود فلا يصح ذلك لانا لم نجد في الشاهد حيا قادرا
سميعا بصيرا الا ما هو لحم ودم متناه من الجهات الست محل للآفات
افتشترطون هذا في الغائب فان قالوا نعم فقد انسلخوا عن الدين
وان قالوا لا ابطلوا دليلهم **قالم وقوله** لجاز لغيره ان يسميه رجلا
ونقول عنيت به القائم بالذات وهو الاوفق للفظ الكتاب ههنا
وفي بعض النسخ عنيت به القادر وكذا في كل اسم مشترك كالحجر والمدر
وغيرهما نعوذ بالله من ذلك والامتناع عنه تناقض اذ الامتناع عن تسميته
رجلا مع ان الرجل قائم بالذات كان ذلك منه تناقضا لانه انما سماه
جسما باعتبار انه قائم بالذات ولم يسمه رجلا مع ان القيام بالذات موجود

موجود فيه ايضا فكان تناقضا اذ التناقض عبارة عن تعليل
بعلل للحكم بعلة ثم وجدت علته في موضع اخر بتمامها ولم يثبت مثل
ذلك الحكم وهذا كذلك فكان تناقضا لحصه الرجوع قولنا هو
ان اطلاق اسم الجنس لا يجوز على الله تعالى وان اريد به العالم بالذات
ووجهه لانا ننتهي في اسماء الله تعالى الى ما انبأنا الشرع الى اخره
فيه نكر ههنا الحكم ما ذكرنا من السؤال والجواب في فصل اثبات قدم
الصانع بان الله تعالى يسمى قديما وموجودا فواجب الوجود مع
السمع لم يرد بهذه الاسامي وكان معناه الثابت لغة وهو التركيب
مستحيلا على الله كان اطلاقه ممتنعا **فان قيل** اطلاق هذا في
المجموع مع ان كان يدل على التركيب واثبات المبالغة بلفظ الاجسم
يدل على كثرة الاجزاء فلم قلتم ان في الغائب يدل على هذا لم لا يكون
لفظة العظيم في الشاهد يدل على الجثة والتركيب واعظم يدل
على كثرة الاجزاء ومع ذلك لا يفهم هذا منه في الغائب قلنا هذا
جهل محض فان مقتضى اللغة مما لا يختلف في الشاهد والغائب
ولو جاز لجاز ان يسمى الغائب طويلا وعريضا وساكنا ومتحركا وطلا
ومشاركا ولا يراد بذلك كله ما يفهم في الشاهد وفي هذا امران
احدهما ابطال اللغات والثاني اجازة اطلاق كل لفظة ممتنعة مستنفعة سلم
على البارئ وهذا باطل ثم نقول لفظة العظيم في الشاهد مشتركة قد
يطلق على كثرة الاجزاء وقد يطلق على رفع القدر والجلال ويجوز
استعمالهما في الشاهد على كل واحد من الامرين فاذا اطلقت
على الغائب يراد بها ما يصح عليه من المعنيين وهو الجلال و
الرفعة دون ما لا يصح عليه وهو التركب وكثرة الاجزاء ولفظة
الجسم ليست بمشتركة بل هي موضوعة لمعنى واحد وهو التركب والتأليف

فلا يعلم في الغائب الا بهذا ومن يحاجّ عليه فان قالوا الجن ايضاً لا يقول له جسم من حيث التركيب والتاليف بل من حيث الجلالة والرفعة

قلنا لفظة الجسم ليست مستعملة في الشاهد للجلالة والرفعة وعظم الرتبة بل هي مستعملة للتركيب والتاليف وثبوت الجثة كلفظ الشخص والظل والشبح فان قالوا الا ترى ان الجسم معنى العظم الا ترى انهم يقولون هذا امر جسيم يريدون به العظم لا التركيب اذ لا تركب للامر لانه عرض قال جرير يخاطب عمر بن عبد العزيز رحمه الله شعر حملت امراً جسيماً فاصطبرت له وقمت فيه بامر الله يا عمر

قلنا هذا مستعمل على طريق المجاز شبهها بما عظم من الامور بما كثر اجزاؤه من الاجسام ومثل هذا لا يجوز اطلاقه على الله تعالى على ان المستعمل في هذا لفظة الجسيم لا لفظة الجسم فانتم ساعدتمونا على امتناع لفظة الجسم في اسمائه فما استعمل في معنى التعظيم لا يجوزون اطلاقه وما يجوزون لا يستعمل للتعظيم البتة فبطل الاستدلال دانه الموفق

فاما لفظة الشيء هذا جواب عن قولهم لنا انكم تطلقون لفظة الشيء على الله تعالى فكذلك نطلق نحن لفظة الجسم عليه فقال رح هذا في جوابه ان قياس لفظة الجسم على لفظ الشيء قال الله تعالى اي شيء اكبر شهادة قل الله ولو لم يجز اطلاق لفظ الشيء على الله تعالى لم يكن لقوله قل الله معنى وفائدة ولكان لغواً في الكلام كما لو قيل اي السباع اسرع مشياً فقال قائل الفرس كان مخطئاً في كلامه لما ان الفرس ليس من جملة السباع بل الصواب في جوابه ان يقال الذئب او الفهد ولما صح ههنا قل الله علم انه شيء ومعناه ايضاً ثابت وهذا هو الوجه الثاني واجماع المسلمين ثابت فيه ايضاً واما لفظ الجسم فمخالف له في هذه الاوجه الثلاثة

الثلاثة فلم يصح اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى لذلك وقوله فتحصل فاحفظ جميع هذه وهو قوله فاطلاق اسم الجسم لانهم ان نفوا بقولهم لا كالاجسام معنى التركيب ابطلوا قولهم انه جسم لان الجسم اسم للمتركب وقوله وصاروا قائلين انه جسم وليس بجسم هذا بيان قوله وصاروا متناقضين وتحصل من هذا ان يقال لهم اردتم بقولكم لا كالاجسام نفي التركيب او نفي شيء آخر من امارات الحدوث مع قيام التركيب ان قالوا بالاول فقد ناقضوا لان الجسم هو المتركب فيصيرون كانهم قالوا في قولهم انه جسم لا كالاجسام انه مركب غير مركب وفيه تناقض وان قالوا بالثاني فهو باطل ايضاً لان المركب لا يخلو عما يوجب الحدوث وقوله فالزامنا اي فالزام الخصم ايانا فكان من قبيل اضافة المصدر الى المفعول باطلاق لفظ هو الجسمية وهو قوله انه شيء لا كالاشياء حيث اطلقنا لفظ الشيء فقلنا انه شيء ونفينا الجسمية بقولنا لا كالاشياء والباء في باطلاق لفظ السببية كقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا وقوله فيما نقضهم لعنا بالذي مبنا فهم صح

وقوله ان يجوز محله النصب على انه المفعول الثاني للالزام وبالفارسية الزام كردن خصم ما راست اطلاق كردن ما لفظ را كه باطلاق كردن لفظ جسميت را نفي مي كنيم روا داشتن مارا كه اطلاق كنيم لفظ جسم را جهل است يعني همچنان كه لفظ شيء را اطلاق مي كنيت بر خدا لازم شود بر شما كه اطلاق كنيت بروي لفظ جسم را چنين گفتن اينست جهل است

وقوله لجهالة الالفاظ والمعاني اما الالفاظ فان السمع لم يرد باطلاق لفظ الجسم على الله تعالى فكان اطلاقه مع ذلك عليه جهلاً يجوز اطلاق لفظ الجسم عليه واما المعاني فان الجسم انما ذكر ذكر واريد منه التركيب ومن ذكره ولم يرد منه التركيب كان جاهلاً منه

يعني الجسم لان معناه لم يكن الا التركيب ومن اطلقه على الله تعالى واراد
القيام بالذات لا التركيب كان جاهلا بحقيقة لفظ الجسم ومعناه فانه المؤلف

فصل في استحالة وصفه تعالى بالصورة

مطلب في استحالة وصفه تعالى بالصورة

واللون والطعم والرائحة لما فرغ من ذكر الجسم والاستحالة على الله تعالى
شرع في بيان اثر الجسم الذي يلزم منه الصورة لان الجسم لو كان لكان طويلا
او عريضا او مثنى او مثلثا او غيرها وذلك صورة له واللازم ابدا
يتبع الملزوم فكذلك ذكرها بعد ذكر الجسم والى هذا اشار في الكتاب
بقوله فيبطل القول بالصورة لبطلان القول بالتركيب اعلم ان الصورة
في اللغة ماخوذة من صار يصور ويصير اذا امال ومنه قوله تعالى فصرهن
اليك بضم الصاد وكسرها اي وجههن اليك ويصور الصورة يميلها تمسكها به
الى هيئة معينة من الهيئات فلذلك سميت صورة والصيران
جمع صوار بالكسر وهي القطيع من البقر وهي ايضا وعاء المسك وقد
جمعها الشاعر بقوله شعر اذا لاح الصوار ذكرت ليلى واذكرها اذا نفح الصوار
ودوحه والطعم هو بفتح الطاء هنا لانه ذكر في الصحاح والطعم بالفتح
ما يؤديه الذوق يقال طعمه مر ثم قال وقد طعم يطعم طعما اذا اكل مثال
غنم يغنم غنما وقال بعد والطعم بالضم الطعام والمعنى الاول هو المراد
هنا بدلالة مرافقة الرائحة فكان مفتوحا اما الصورة فلانها لا تحصل
من التركيب والتركيب على الله تعالى محال فكان ما يحصل من نتيجة التركيب
وهو الصورة محالا لان ما كان وجوده موقوفا على وجود المحال كان
وجود ذلك الشيء ايضا محالا وغير ذلك من الآلات المتخذة من الحديد
كالابرة والاشفى والمقراض وكذا من الاشياء المتخذة من الخشب كالباب
والمفتاح والخزف كالجرة والابريق وغير ذلك كالآلات المتخذة
من الذهب والفضة والصفر والشبه فبطل القول بالصورة لبطلان القول

القول بالتركيب **فان قلت** في هذا التعليل يلزم الدور
لانه ذكر في فصل ان صانع العالم ليس بجسم بقوله ولان المتركب
اما ان كان طويلا واما ان كان قصيرا واما ان كان مركبا الى آخره
وهذه الاشكال كلها صور للتركيب ثم ابطل هناك كونه متركبا لاستلزام
التركيب الصورة وابطل هنا كونه ذا صورة لاستلزام الصورة التركيب
فكان بطلان كل واحد من التركيب والصورة موقوفا على بطلان
الآخر وليس معنى الدور الا هذا وكل ما كان وجوده موقوفا على
الدور لا يوجد اصلا فحينئذ لا توجد بطلان التركيب ولا بطلان الصورة
قلت نعم هكذا لو اقتصرنا في بطلان كل واحد منهما على
مجرد بطلان الآخر واما لو ضممنا الى بطلان كل واحد منهما معنى آخر يبطله
فلا يلزم الدور بيان ذلك انا لو قلنا ان الله تعالى صورة يلزم التركيب
والتركيب عليه باطل لانه لو كان متركبا كان كل جزء منه لا يخلو اما
ان كان موصوفا بصفات الكمال او لم يكن موصوفا بها فان
كان موصوفا بها يلزم بين تلك الاجزاء كما يلزم في القول بالتحيز
وان لم يكن غير موصوف بها كان ذلك من امارات العجز والحدوث
فبطل القول بالتركيب لذلك وكذلك نقول في طرف بطلان التركيب
ابتداء لانه لو كان متركبا لكان على صورة من الصور وعلى شكل من
الاشكال فالقول بالصورة باطل لان اجتماع الصور كلها عليه مستحيل
ثم لو اختص بشيء منها لكان بتخصيص مخصص كالسواد في الاسود والمد
والتقصير والدخول تحت تخصيص المخصص من امارات الحدث فلما بطل
القول بالصورة بهذا الطريق بطل القول بالتركيب ايضا فلم يلزم الدور
لان بطلان كل واحد منهما ثبت بدليل مستقل به على ما ذكرنا الا ان
يبطل كل واحد منهما بالآخر حتى يلزم توقف بطلان كل واحد منهما على بطلان

الاخر عنيز انه لما اثبت بطلان واحد منهما بالدليل القطعي فاهي الاخر عليه لوضوح بطلان ذلك بالدليل فلم يلزم الدور او نقول الملازمة والدوران بينهما كملازمة العلل مع احكامها كالكسر مع الانكسار والقطع مع الانقطاع فان التركب موجب للصورة من غير عكس لانه لا يصح ان يقال الصورة موجبة للتركب لما ان الصورة اثر من آثار التركب فلا يكون موجبة له ثم الموجب للتركب هو من اثبت التركب فيه كطلوع الشمس مع ساحل النهار فان الموجب لبياض النهار طلوع الشمس من غير عكس ثم الموجب لطلوع الشمس اطلاع الله اياها وكذلك في سائر العلل مع معلولاتها كقيام الحركة في العين هو علة لتحرك العين ثم الموجب لقيام الحركة من اثبت فيه فلا يلزم الدور فيه فكذا فيما نحن فيه لما ابطل ان يكون التركب صفة الله تعالى وهو العلة الموجبة للصورة لدلالة التركب على الحدوث كان معلولها وهو الصورة باطلا ايضا لان المعلول انما ثبت بالعلة وقد بطلت العلة فبطل المعلول **وقوله** واجتماعها عليه مستحيل اي اجتماع الصور كلها على الله مستحيل **وقوله** وليس البعض باولى من البعض لاستواء الكل في افادة المدح والنقص **فان قلت** لو قال قائل لا نسلم ان البعض ليس باولى من البعض فان صورة الانسان ابهى الصور واحسنها كلها لان الله تعالى قال لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم والمعقول ايضا يساعد على ان صورة الانسان احسن الصور فان احدا لا يتمنى ان يكون صورته على خلاف صورة الانسان فلما علم بالكتاب والمعقول ان صورة الانسان احسن الصورة كيف صح ما ذكره في الكتاب بقوله وليس البعض باولى من البعض لاستواء الكل في افادة المدح والنقص ما

جوابنا عنه **قلت** الجواب عنه من وجهين احدهما ان القائل يترك موضع ما يلزم قوله حيث اخذ شطر الكلام واورد عليه السؤال فكان فيه اغلوطة فان المصنف رح جعل المعطوف عليه والمعطوف دليلا لاستواء الكل في افادة المدح والنقص وانعدام دلالة المحدثات عليه على بطلان الصورة ثم لو فرضنا محدثا ذا صورة فابلغ في حسن صورته لا يدل المحدثات على ان المحدث كان احسن الصورة بخلاف صفة العلم والقدرة والحيوة فان ثبوت هذه الصفات للصانع من ضرورة دلالة المحدثات عليه لا محالة فكذلك ثبت له هذه الصفات دون الصورة والثاني ان صورة الانسان وان كانت احسن الصور ففيها شائبة نقصان من جهة اخرى وهي صفة الحدوث والتركب بخلاف صفة العلم والقدرة والحيوة اذ ليس فيها شائبة النقصان بجهة من جهات بل النقصان والقبح باتيان في اضدادها فلهذا قلنا بثبوت هي دون اضدادها **وقوله** وانعدام دلالة المحدثات عليه اي ولانعدام دلالة المحدثات على ان محدثها كان على بعض تلك الصور بعينه من صور السيف والسكين والمواضع وكونه مثلثا او مربعا وكونه ابيض واسود او غيرهما من الاشكال والالوان بخلاف صفة العلم والقدرة والحيوة فان في المحدثات دلالة على ان محدثها كان موصوفا بالعلم والقدرة والحيوة لما ان هذه المحدثات بهذه الصفة من الاحكام والاتقان لا يتصور صدورها من جاهل عاجز ميت ولما ان في هذه الصفات صفة الكمال ليس فيها شائبة النقصان فثبت هذه الصفات دون اضدادها فحصل في ثبوت هذه الصفات لله تعالى دليلان

قطعيتين احدهما دلالة المحدثات عليه والثاني كون هذه
الصفات صفة الكمال وخالق العالم واجب ان
يكون موصوفا بصفات الكمال على وجه ليس فيه
شائبة النقصان بخلاف صفات المحدثات فان فيها
نقصان الزوال لانها اعراض **فان قيل** لو كان اثبات
الصفات لله تعالى باعتبار دلالة المحدثات على ان محدثها
كان سميعا متكلما **قلنا** ان لم يكن تلك الدلالة ثابتة على زعم
الخصم فالدلالة الثانية وهي وجوب كون خالق العالم
موصوفا بصفات الكمال ثابتة لما ان صفة السمع والبصر
والكلام من صفات الكمال فيثبت هي ايضا كثبوت الحيوة
والعلم والقدرة وكذا هذا الاعتبار في الالوان والطعوم والروايح
يعني لو قلت ثبوت الالوان لله تعالى لكان لا يخلو اما ان
يقول بالالوان كلها وهو مستحيل كما ذكرنا في الصور بان اجتماعها
عليه مستحيل واما ان يقول بثبوت بعضها دون البعض
ففي ذلك دخول تحت تخصيص المخصص لان كلا منها في افادة
المدح والنقص سواء فلا بد من مخصص يخصصه ببعض
تلك الالوان وهو من امارات الحدث وبهذا يعرف رد
قول من زعم من الكرامية ان لله تعالى كيفية لا يعرفها الا هو
وهذا القول لم يؤثر عن احد من اهل السنة البتة وانما روي هذا
القول عن الكرامية روى عنهم ابو بكر بن اليمان احد متكلمي سمرقند
وهو قول فاسد لان الكيفية عبارة عن الهيئات والالوان والاحوال وقد
مر القول ببطلان ذلك كله فيبطل القول في الكيفية
والله الموفق

مطلب فصل في ابطال القول بالتشبيه

فصل في ابطال القول بالتشبيه

لما فرغ من بيان ابطال القول بالصورة شرع في بيان ابطال القول
بالتشبيه رد القول بعض الضلال الذين اثبتوا لله الصورة
فيلزم منه التشبيه فذكر في هذا الفصل قصدا بطلان القول بالتشبيه
رد القول المشبهة **فان قيل** اي فائدة جديدة في ذكر ابطال
القول بالتشبيه قصدا في هذا الفصل مع ان ابطال القول
بالتشبيه يثبت قطعا بما ذكر من الادلة قبله لما انه اثبت
ان الله قديم وغيره حادث فلا مشابهة بين القديم والحادث
وكذا اثبت انه ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا ذي صورة لم يكن الله
مشابها لهذه الاشياء ولم يكن هذه الاشياء مشابهة له لانه لو ثبت
المشابهة بينه وبين غيره اما ان يثبت له المشابهة بالجوهر
او بالجسم او بالعرض او غيرها لم يخل من هذه الاشياء وقد اثبتنا ان
الله منزه عن هذه الاشياء فلا يكون مشابها لها **قلت**
ليست الفائدة في ذكر هذا الفصل بواحدة بل فيه فوائد مجتمعة
وعوائد مكتنفة الاكتناف بالنوق الاجتماع اعلم ان الضلال
المخالفين لنا في هذا الفصل فريقان احدهما غلوا في اثبات
المشابهة حتى قالوا ان الله جسم متركب على صورة الآدمي وله ما
للبشر من الاعضاء وجرت افواه كثير من الروافض كهشام
بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وداود الجواربي لعنهم
الله باطلاق هذا القول على الله تعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا والفريق الثاني غلوا في الاحتراز عن اثبات المشابهة
حتى لم يطلقوا اسم الشيء على الله احترازا عن اثبات المشابهة بين
الله وبين خلقه وهو قول جهم بن صفوان ولذلك امتنعت
الباطنية والقرامطة وبعض المنتسبين الى الفلسفة عن وصف

الله تعالى بانه شيء حي عالم قادر سميع بصير تحرزاً عن وقوعه
التشبيه والقول الاوسط هو ما عليه اهل السنة والجماعة وكلا
طرفي القول بالمل ذميم وسالف رجيم والقول الثالث واثبات
المباينة له تعالى على ما يجيء بيانه في هذا الفصل ان شاء الله تعالى فلما
كان في هذا الفصل اظهار بطلان الاقوال الباطلة على بطلانه
واحقاق القول الحق على حقيقته على ما كان واعلام ما
ثبت به المماثلة وابراز ما ثبت به المخالفة على وجه لم
يحصل علم هذه الاشياء الا بما ذكر في هذا الفصل كان ايراد هذا
الفصل بما يشتمل عليه من الاحكام من امهات علم الكلام واهم
ما يتم به المرام **وقوله** لان المتشابهين هما المتماثلان
وفي بعض النسخ لان المشبهين هما المتماثلان والاول اولى
والثاني وقع من الكاتب لان الاشتباه يستعمل في الالتباس
والاشكال لا في التماثل بخلاف التشابه وقال في الصحاح والمتشابهات
من الامور المشكلات والمتشابهات المتماثلات **فان قيل**
في قوله لان المتشابهين هما المتماثلان تعريف النوع بالجنس
وهو لا يصح لانه لا يحصل به تعريف الا ترى انك لو قلت الاسم
كلمة او الانسان حيوان لا يحصل به تعريف الاسم ولا تعريف الانسان
لمشاركة غير الاسم في استحقاق اسم الكلمة وكذلك في الانسان لا يتم
تعريفه بالحيوان لمشاركة غير الانسان اياه في اسم الحيوان فكذا
فيما نحن فيه المماثلة جنس تحتها انواع اربعة المشابهة
والمضاهاة والمشاكلة والمساواة على ما يجيء بيانها ان شاء الله
تعالى فكيف يصح تعريف المشابهة بالمماثلة قلنا انما يصح تعريف
المشابهة بالمماثلة قلنا انما لم يصح تعريف المشابهة بالمماثلة اذا

اقتصر في تعريف المشابهة على لفظ المماثلة لا غير ولم يقتصر هنا
على ذلك بل قال بعده والمتماثلان ما ينوب احدهما مناب صاحبه
ويسد مسده فصار كانه قال لان المتشابهين ما ينوب احدهما
مناب صاحبه ويسد مسده ولا شك لاحد في صحة هذا فكذا
فيما ذكره في الكتاب وهذا لان المصنف رح اراد بالمتشابهين
هما المتماثلين وهو ما ينوب احدهما مناب صاحبه من كل وجه
فكان المتشابهان والمتماثلان بمنزلة الاسماء المترادفة
فتعريف احد الاسماء المترادفة كان تعريفاً للاخر والدليل
على ان المراد هنا هو المراد بالمتشابهين المتماثلان لا ارادة نوع
المماثلة من الانواع الاربعة التي ذكرنا تلقيب الباب بالفصل
في ابطال القول بالتشبيه والمراد منه ابطال القول بكل وجه من
وجوه المماثلة لا ابطال القول بنوع من الانواع الاربعة
للمماثلة الا ترى انه ذكر في هذا الفصل بطلان قول من يقول
ان المشابهة تثبت باطلاق اسم الشيء ولم يكن مقصود
المصنف من ذلك الابطال الا ابطال المشابهة النوعية
التي ذكرها في التبصرة من تفسير المشابهة بقوله فاما المشابهة
فجارية في الحقيقة في نوع من الكيفية على صورة واحدة
كاشتراك الذاتين في قبول الالوان وغيرها من الاعراض بل
مقصوده من ذلك ان اطلاق اسم الشيء على الله تعالى لا يوجب شيئاً
من المماثلة من جميع انواعها الاربعة **وقوله** والمتماثلان ما ينوب
احدهما مناب صاحبه ويسد مسده هذا حد صحيح للمتماثلين
وهذا عندنا ثم المراد من قوله ما ينوب احدهما مناب صاحبه
ويسد مسده هو ان يصلح هذا المثل لما يصلح له المثل الاخر الذي

بمماثله فكان كل واحد منهما مثلا للآخر ولا يشترط ان يكون احدهما مماثلا
للآخر في جميع الاوصاف بل في الوصف الذي يطلب من احدهما
ان يقوم الآخر مقامه ولا يخالفه فيه فهما حينئذ كانا متماثلين
فعلى هذا مسئلة الفقه وهي ان رجلا لو استاجر صباغا
ليصبغ ثوبه بصبغ معين كالاحمر مثلا واراه الثوب الاحمر
فقال له اصبغ ثوبي هذا مثل هذا الصبغ فالصباغ صبغ
ثوبه اصفر مكان الاحمر كان لصاحب الثوب ان يضمنه
ان شاء ضمنه قيمة ثوب ابيض وان شاء اخذه واعطاه
ما زاد الصبغ فيه ولا اجر ولو صبغ احمر ولكن رديا ان لم يكن
فاحشا في رواية لا يضمن وان كان فاحشا يضمن وهذا كله
مبني على معنى المماثلة الذي ذكرنا بان احدهما ينوب مناب الآخر
والصبغ الاصفر لا ينوب مناب الصبغ الاحمر فكذلك كان
للمستاجر ان يضمنه ان شاء وكذلك اذا صبغه احمر رديا
فاحشا في رواية فانه لا ينوب مناب الاحمر الجيد فلا يكون
هو مثلا لما امر به المستاجر فكان له ان يضمنه بخلاف ما
اذا صبغه احمر جيدا او فيه نوع رداءة قليلة حتى لا يضمن
لان الصباغ اتى مثل ما امر به المستاجر الذي عينه من الصبغ
الاحمر لنيابة كل واحد منهما مناب الآخر والدليل على ان معنى
المماثلة هو ما ذكرنا من ان ينوب احد المثلين مناب
الآخر ويسد مسده في المعنى الذي طلب من احدهما ما ذكره في
التبصرة بقوله فانا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان
زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده
في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة ولذا في الطول

والقصر والحسن والدمامة وغير ذلك ان السلطان لو ولى رجلا كافيا
ثغر ثم انه عزله لمن يقوم مقامه ويشبهه في الحماية والقدرة على دفع الاعداء
لا يمتنع اهل اللغة ان يقولوا عزل السلطان فلانا بمن هو مثله وان كان بينهما
مخالفة في اسباب كثيرة وكذا قال النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل
واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة ص
اعلم ان الناس اختلفوا في ان التماثل بين الشيئين بماذا يقع على اربعة
اقوال فالاول قول اهل السنة والجماعة هو ان التماثل انما يقع بين الشيئين
انهما اذا اشتركا في وصف كل واحد منهما ينوب مناب الآخر في تادية
ذلك الوصف اي لو طلب طالب احد ذينك الشيئين باعتبار
الوصف الذي هو فيه ينوب المتصف الآخر بذلك الوصف منابه
ويكفي كفايته على ما ذكرنا من النظير من غير ان ذلك الوصف عام او خاص
ومن غير ان يشترط المساواة بينهما من جميع الوجوه كما هو مذهب الاشعرية
انه لا مماثلة بينهما وهو القول الثاني وقال في التبصرة فانا لا نقول
ما يقوله الاشعرية ان لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه وهذا فاسد لانا
بينا ان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء
في الكيل لا غير مع انهما قد يتفاوتان في الوزن وعدد الحبات
والصلابة والرخاوة واشباه ذلك وكذلك لو كان زيد
مساويا لعمرو في الفقه لا يمتنع احد ان يقول هما متماثلان في الفقه
وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة سوى الفقه علم بهذا انه لا يشترط
المساواة من جميع الوجوه في اثبات المماثلة بين الشيئين وبهذا
يعلم ان ما ذكره في البداية بقوله وعندنا المماثلة انما تثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد لا تثبت المماثلة
انما وقع ذلك على قول الاشعرية لا على قولنا هكذا ايضا ذكره الامام

المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله والقول الثالث قول المعتزلة
قالوا المماثلة تثبت بالاشتراك في اخص الاوصاف وتفسير ذلك ان
العلم مثلا له اوصاف ثلثة موجود وعرض وعلم فالوجود اعم اوصافه
والعرضية اوسطها وكونه علما اخصها فالعلم عندهم تماثل العلم لكونه علما
لا لكونه موجودا وعرضا ولهذا ابت هذه الطائفة ان يوصف الله
تعالى بالعلم وزعمت انه لو وصف بالعلم لوقعت المماثلة بينه
وبيننا في علمه اذ علمه يماثل علمنا في اخص اوصافه فكذلك لا يوصف
بالعلم قلنا هذا فاسد فان القدرة التي يحمل الانسان بها عشرة امناء
يساوي القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في اخص اوصافها وهو
في استحقاق اسم القدرة فان كلا منهما قدرة بعد استحقاقهما
اسم الموجود والعرض ومع ذلك لا يماثل كل واحد منهما الاخر
والقول الرابع وهو الفلاسفة والباطنية وقول جهم بن صفوان
فانهم اثبتوا المماثلة بالوصف العام نحو الوجود والشيئية والعلم
الحيوة فكذلك امتنعوا عن وصف الله تعالى بالموجود الشيء والعالم
والحي والقادر نفيا للمماثلة وهذا باطل لان المماثلة لو ثبت
بالوصف العام كالوجود والشيئية والجوهرية والعرضية واللونية
لبطل تقسيم ارباب اللسان بين الاشياء من تسميتهم لبعض الاشياء ضدا او
لبعضها خلافا ولبعضها جنسا بل كانت الاشياء كلها متماثلة حتى
كان الشهد مثلا للسم والسواد مثلا للبياض والعجز مثلا للقدرة
من حيث الوجود والشيئية او اللونية والعرضية وتعارف ارباب
اللسان يشهد على هذه القضية بالبطلان الى هذا اشار في الكفاية
وذكر المصنف في التبصرة ان المماثلة اسم جنس يشتمل على انواعه وانواعه
اربعة وهي المشابهة والمضاهات والمشاكلة والمساوات فاما المشابهة

المشابهة فجارية في الحقيقة في نوع من الكيفية على ضرب واحد كاشتراك
الذاتين في قبول الالوان وغيرها من الاعراض واما المضاهات في الحقيقة
فجارية في نوع من الاضافة كاشتراك زيد وعمرو في النسبة الى خالد اذا
كان ابا لهما فان زيدا كما ينسب الى خالد فيقال ابنه هو ينسب اليه عمرو
ايضا على تلك الجهة واما المشاكلة في الحقيقة فجارية في نوع من الجوهرية
على رتبة واحدة كثوب قطن وثوب كتان كل واحد منهما من شكل
صاحبه واما المساواة في الحقيقة فجارية في نوع من الكمية على مقدار
واحد كخشبين او ثوبين كل واحد منهما عشرة اذرع او صبرتين من
حنطة كل واحد منهما عشرة اقفزة ذكر في هذا في بيان بطلان قول
الاشعرية ثم قال ولكن اذا كانت المماثلة اسم جنس وتحته هذه الانواع
فلا شك ان اطلاق اسم الجنس على كل نوع من انواعه جائز فان
الآدمي يقال له حيوان وكذلك يقال لجميع انواعه من الدواب والسباع
والطيور وغير ذلك فكذا اطلاق اسم المثل على هذه الانواع كلها ثم
قد يختص شيئان بثبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك
في القدر مع انعدام المشاكلة والمضاهات والمشابهة وكذا
كل نوع مع سائر انواعه فلا شك ان المخالفة تثبت عند
انعدام الانواع الاخر ومع ذلك لا يمتنع اهل اللغة عن اطلاق لفظ
المماثلة لثبوت ما ثبت من الانواع ولهذا قال اهل الاصول
كاف التشبيه لا عموم له واذا كان كذلك صح ما بينا ان المماثلة
تثبت بين الشيئين في وصف لما انهما في ذلك الوصف
وان كانت بينهما مخالفة بوجوه اخر غير ان الاستواء من كل وجه
في الجهة التي يقع بها المشاركة شرط الاطلاق اسم المماثلة فان
اثنين لو اشتركا في الكلام او الفقه او غيره من العلوم ولم يكن بينهما

وذلك التوزيع مساواة ينوب احدهما مناب صاحبه ويسد مسده لا
يستجيز احد من ارباب اللسان ان يقول فلان مثل فلان في علم كذا واما
اذا كان بينهما مساواة يسد احدهما مسد صاحبه يسمح من ذلك
فذا ان الامر على ما بينا وان اعتقد خلاف ذلك ارخلاف ان ينوب
احدهما مناب صاحبه **وقوله** يعرف بطلان قول المشبهة
ويعرف ايضا بطلان قول جهم وكثير من اوائل الفلاسفة وانما ذكره
بطلان اقوالهم على هذا الطريق ولم يقل يعرف بطلان قول المشبهة
وجهم لان قول المشبهة وقول جهم ليسا على الاعتبار في نفس الباطل
بل هما على طرفي نقيض فان قول كل واحد منهما يخالف قول صاحبه
من كل وجه فيما قالا ولكنهما في البطلان سواء لان احدهما وهو المشبهة
غلا في التشبيه حتى اثبت الجسمية لله تعالى وصورة الادمي كهشام
بن الحكم ومن تابعه على ما ذكرنا في اول هذا الفصل والثاني
وهو جهم بن صفوان ومن تابعه غلوا في التحاشي عن التشبيه حتى
لم يطلقوا على الله تعالى اسم الموجود والشيء والحي والعالم فوقعوا
في الضلال كما وقعت المشبهة فيه لغلوهم في التشبيه ثم ان هشام
بن الحكم هو من متكلمي الشيعة وقد ذكرناه فمن مذهب
الهشام ايضا ان كلام الباري صفة له لا يجوز ان يقال هو
مخلوق او غير مخلوق وقال في الاستطاعة انها بعض المستطيع
على ما يجيء بيان اقواله الباطلة في مواضعها هذا ما ذكره صاحب
كتاب الملل والنحل فقال ابو جعفر السجزي رحمه الله تعالى ان
المشبهة من اتباع المرجئة واما جهم فهو جهم بن صفوان وهو
من الجبرية الخالصة ظهر بدعته بترمذ وكان هو في اصله من اهل
بلخ وقتله سالم بن احوز المازني بمرو في اخر ملك بني امية

امية ووافق المعتزلة في نفي الصفات الازلية وزاد عليهم باشياء
منها **قوله** لا يجوز ان يوصف الباري بصفة يوصف بها خلقه لان
ذلك يقتضي تشبيها ومنها اثباته علوما حادثة لله تعالى لا في محل
ومنها قوله ان الانسان مجبور في افعاله لا قدرة ولا ارادة وانما يخلق
الله تعالى الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وينسب
الافعال كما ينسب الى الجمادات كما يقال اثمرت الشجرة وجرى الماء
الى اخر ما يذكره من الهذيانات واما الفلاسفة فقد ذكر المصنف
رح في فصل الاستطاعة من التبصرة ان الفلسفة عندهم عبارة عن العلم
بحقائق الاشيا بقدر الامكان وذكر الامام الغزالي رحمه الله ان فت
الفلاسفة هم طائفة يعتقدون في انفسهم التميز عن الاتراب
والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء وهم رفضوا وظائف الاسلام
من العبادات واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات
بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها
رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون
ولا مستند لكفرهم سوى تقليد سماعي كتقليد النصارى واليهود
اذا جرى على دين الاسلام نشوهم واولادهم وعليه درج اباؤهم و
اجدادهم ولا عن بحث نظري صحيح بل تعلقهم بما قالوا صادر عن
التعثر باذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب والانخداع بالخيالات
المزخرفة كلامع السراب كما اتفق لطوائف من النظار في البحث
عن العقائد والآراء من اهل البدع والاهواء وانما مصدر كفرهم سماعهم
اسماء هائلة كسقراط وبقراط وافلاطون وارسطاطاليس وامثالهم
واطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم ودقة
علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والالهية واستبدادهم لفرط

الذكاء والفطنة باستخراج تلك الامور الخفية بجهلوا باعتقاد
الكفر تحيزا الى غمار الفضلا بزعمهم وانخراطا في سلكهم وترفعا
عن متابعة الجماهير والدهماء واستنكافا من القناعة باديان الآباء
ظنا بان اظهار التكايس في التنزه عن تقليد الحق بالشروع في تقليد
الباطل فانه رتبة في عالم الله تعالى احسن مرتبة من يجمل من يترك الحق
المعتقد تقليدا بالتسارع الى قبول الباطل تصديقا ثم ان خبط
الفلاسفة طويل ونزاعهم فيما بينهم كثير والتناقض في آراء مقدمتهم
الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول وهو ارسطاطاليس
فانه رد على من كان قبله حتى على استاذه الملقب بافلاطون الالهي
فلا يثبت ولا اتفاق لمذهبهم عندهم بل يحكمون بظنون وحسبان
من غير تحقيق ويقين اه واما القرامطة فهم جماعة من اهل هجر
والبحرين منسوبون الى المذهب المذموم والرأي الخبيث وانما
سموا قرامطة لانهم نسبوا الى رجل من سواد الكوفة يقال له قرمطه
وقال ابو القاسم الطبراني انما نسبوا الى القرامطة لان النبي عليه السلام
رأى عامر جدهم يمشي فقال انه ليقرمط في مشيه اي يقارب خطوه وله
قصة ذكرها الامام السمعاني في الانساب وقوله اذ الشيء اسم للموجود
محسوس فان قيل لو كان الله تعالى شيئا وغيره شيئا لكان من جنس الاشياء
والمماثلة بين افراد الجنس وانواعه باسمه في معنى المجانسة
فلو كان هو شيئا لكان مثلا لغيره من حيث المجانسة بكل ما يطلق
عليه اسم الجنس قلنا قد مر ما يوجب بطلان هذا فانا قد بينا
انه اسم للموجود لما ان لا شيء عبارة عن العدم والله تعالى
موجود وبالوجود لم يثبت المجانسة ولا المماثلة بينه وبين سائر
الموجودات والتسمية بحق يحكم بها المعاني دون الالفاظ المستعملة
فاذا

فاذا لم يثبت ذلك بالثبوت والوجود لم يثبت باللفظ
الذي لا ينبئ الا عن الثبوت والوجود ثم نقول ان الابيض شيء
والاسود شيء ولا مماثلة بينهما على ما ذكرنا وكذا في سائر المتضادات
من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فيثبت انه لا مماثلة
بينهما وان اطلقت لفظة الشيء على واحد من المتضادات في
حقيقة الجواب ان اسم الشيء ليس باسم جنس لان اسم الجنس
هو الذي ينبئ عما وراء مطلق الوجود كاسم الجوهر ليس باسم
لمطلق الوجود بل هو اسم لموجود يتركب منه ومن غيره الجسم
او لما هو قابل للاعراض حتى انه لا يثبت اسم موجود ليس يتركب
منه الاجسام ولا موجود لا يقبل العرض وكذا العرض ليس
باسم لمطلق الوجود اذ موجودات كثيرة وليست باعراض
بل هو اسم لما يعرض في الجوهر مما يستحيل بقاؤه مما لم يوجد
فيه هذا المعنى لم يكن عرضا وكذا كل اسم جنس كالحيوان و
النبات وغير ذلك فثبت ان ما دل على مطلق الوجود لا يكون
اسم جنس هكذا ذكر السؤال والجواب المص رح في التبصرة
قال العبد الضعيف عفا الله عنه والذي ذكره المص رح من معنى
الجنس صحيح على اصطلاح غيره ايضا لان عند غيره يقول الجنس
هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما
هو اي شيء هو او من اي جنس هو وهذا السؤال انما
يكون عن معنى بعد الوجود كالجوهرية والعرضية لانا لو
قلنا انه سؤال عن مطلق الوجود كان معناه اموجود
هو ام معدوم وهو لا يصح لانه لا جنسية بين الموجود والمعدوم
حتى يقع السؤال عنه كان اسما عاما شاملا لكل الموجودات

صاحب متن التمهيد صاحب التبصرة
ظاهر من هذا المقام

لقيام معنى الوجود في كل فرد من افراد الموجودات وهو لا يوجب
المماثلة اذ بالوصف العام لا يقع المماثلة لاطلاقه على المتضادات
والمخالفات كالحركة والسكون والحيوان والجماد وعند المعتزلة
هو اسم مشترك حتى وقع على الموجود والمعدوم عندهم وهو ايضا
لا يوجب المماثلة لان المشترك يقع على المتضادات كاسم الناهل
للعطشان والريان والقرء للحيض والطهر وبقي القسم الثالث
وهو ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وهذا ايضا لا
يوجب المماثلة لان المعنى في محل الحقيقة قار فيه وهو قابل
للزوال في محل المجاز وبهذا اخذ محمد بن عبد الله المعروف بالناشي
احترازا عن التشبيه ثم اختلفت الروايات عنه في تعيين محل
المجاز والحقيقة فقال في رواية هذه الاسامي لله حقيقة ولغيره
مجاز وفي رواية اخرى عنه على العكس وفي هذا القول لا يخفى على
من له ادنى معرفة بهذه الصناعة مع ان الفرار عن التشبيه
بهذا الطريق لا يصح لان الاسم لا ينتقل من محل الحقيقة الى
غيره بطريق المجاز الا لمشابهة بينهما حتى قال اهل اللغة
ان المجاز تشبيه بدون كاف التشبيه وذلك لدلالة تاكيد
المشابهة بينهما فكانت المشابهة لازمة بين محل المجاز ومحل
الحقيقة واللزوم لها عند جعل الاسم في المحلين حقيقة
فكان الفار فيه اثبت المشابهة بطريق المجاز واقعا فيما
ابى بطريق اللزوم فلم يكن غاية جمعه حسن العلم الفاصل
بين الحقيقة والمجاز ان ما صح نفيه ولم يكن نافيه كاذبا
كان مجازا وما لا يصح نفيه كان نافيه كاذبا كان حقيقة ثم
اذا قلت واحد الروايتين ان هذه الاسامي لله تعالى مجاز وللخلق

للخلق حقيقة كان هو مقتضى قولك ان من قال ان الله تعالى
ليس بموجود كان صادقا وكذا اذا قال انه ليس بحي ولا قادر
ولا سميع ولا بصير ولا خالق وهذا هو التعطيل الصريح والدهرية
المحضة واذا قلت على الرواية الاخرى ان هذه الاسامي
لله تعالى حقيقة وللخلق مجاز كان هو مقتضى قولك ان من قال
الناشي لا يعلم الله ولا رسوله ولا صحة دين الاسلام ولا بطلان
ما وراء الاسلام من الاديان ولا يعلم نفسه انه موجود
ولا انه مؤمن ولا يعلم السماء ولا الارض ولا شيئا من الحقائق
كان صادقا في مقالته وهذا هو السوفسطائية الكبرى
كذا ذكره المص فان قيل لو كان الشيء اسما للموجود والله تعالى
موجود وجب ان يكون ذات الله تعالى داخلا تحت اسم الشيء
في قوله تعالى والله على كل شيء قدير قلنا اجاب المص رح
عن مثل هذه الاية وهو قوله تعالى خالق كل شيء في مسئلة
خلق الافعال باجوبة فخضع المص رح لها وسعادو لكن
ما ذكره وهو قادر من تلك الاجوبة ما ذكره ان الشيء
ليس باسم جنس والله تعالى وان اطلقنا عليه لفظة الشيء
ليس من جنس العالم ولو كانت لفظة الشيء عامة في القديم
والحديث لكانت اسم جنس لما تحتها وكان القديم نوعا
منه والمحدث نوعا اخر فيختلفان نوعا ويستويان
جنسا والقول باثبات المجانسة بين القديم والمحدث
كفر فيكون مجاز كونا ان الاية على ما قررنا وهو انه غير داخل تحت
اسم الشيء هناك لمعنى في محل الكلام لانه لا يطلق عليه اسم
اسم الشيء ولذا لم يكن الله تعالى مرادا بلفظ العلماء والوكلاء علانا

الخصوص هو اخراج ما يوجب ظاهر الكلام دخوله فيه وهو لا يوجب
دخول المخاطب فيه الا يرى ان من قال دخلت الدار وضربت
جميع من فيها واخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله فيه وخروجه منه لا
بعينه خصوصا ومثل هذه المسئلة ما ذكره محمد بن الحسن رحمه الله في
الجامع الكبير رجل قال ان دخل دارى هذه احد فعبده حر فدخلها
الحالف بنفسه لم يحنث لانه جعل شرط الحنث دخول رجل
نكرة وقد عرف نفسه بحكم هذه اليمين لانه كنى عن نفسه باضافة
الدار الى نفسه والكناية ابلغ المعارف فخرج عن هذه اليمين
واصله قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها
ثم اداها كما سمعها وهو بنفسه صلى الله عليه وسلم لم يدخل فيه لما
قلنا هكذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله في ايمان شرح الجامع ولم يسعهم
الامتناع عن اطلاق الاسم اى اطلاق اسم الشيء وفي بعض النسخ
بتصريحه يعني انهم لما لم يلحقوا بالدهرية في نفي الصانع واثبتوا
الصانع قيل لهم توجهت اليكم امور ثلثة نفي الذات واثبات
المماثلة بين وجوده ووجود غيره والفرق بين وجوده ووجود
غيره فقد اقررتم ببطلان الاولين فقد تعين عليكم التسليم
الى الامر الثالث وهو الفرق بين وجوده ووجود غيره
وعين ما قلنا فثبوت هذه الصفات اى مطلقا للقديم
والمحدث لا يوجب المماثلة لانا قد بينا ان الاستواء في الوصف
الذي يقع به المماثلة بين الشيئين يجب ان يكون من جميع الوجوه حتى
ان الانسان اذا كان يقدر بقدرته على حمل عشرة امناء فانه لا يكون
مثلا للآخر اذا كان هو قادرا بقدرته على حمل مائة من فلا يقال قدرة
هذا مثل قدرة ذلك بتماثلهما لعدم مساواتهما في نفس القدرة مع ان اطلاق

اطلاق اسم القدرة على كل واحد منهما جائز وكذلك في العلم والسمع
والبصر فان انسانين لو اشتركا في علم الفقه ولكن مع التفاوت لا يقال
فلان مثل فلان في علم الفقه وكذلك في غيره من الصفات ولما لم يثبت
المماثلة بين قدرتي الانسانين وعلميهما عند وجود التفاوت بينهما مع
مساواتهما في كثير من الاوصاف من الوجود والعرضية وعدم الدوام وعدم احتماله
في العالم على المعلومات اجمع وكون كل واحد منهما ضروريا او اكتسابيا
لكن لما انتفاء المساواة في وصف واحد وهو التفاوت في القدر لم يتماثلا
فلان لا يتماثل علم الله مع العباد للتفاوت الفاحش في نفس العلم
وفي اوصافه اولى والتفاوت هو التفاوت الذي ذكره في الكتاب
بقوله وكذا العالم منا عالم بعلم هو عرض الى آخره **وقوله** ولهذا
قلنا الى آخره يتعلق بقوله فثبوت هذه الصفات للقديم
والمحدث لا يوجب المماثلة ولكن هو من ادراج وهو ان يقال نحن
نحترز انفيا عن اطلاق اللفظ الذي يوجب المماثلة كما تحترزون
انتم اما ثبوت هذه الصفات للقديم والمحدث فلا يوجب
المماثلة فكذلك اسامي هذه الصفات للقديم والمحدث ولهذا
قلنا ان الله تعالى لا يوصف بالماهية لانها يوجب المماثلة
بين المتجانسين متعلقا بالمدرج لا بالمذكور وذكر المصنف
مسئلة الماهية في التبصرة على طريق السؤال والجواب فلذلك
وهم بعضهم بان هذا جواب اشكال وهذا وهم منه لان جواب
الاشكال لا يورد باللام الجارة بل اللام الجارة انما يذكر لمتعلق
يصلح ان يكون متعلقا لها والاندراج لفظ يصلح ان يكون
متعلقا لها كما في قوله تعالى ولنجعله آية للناس وهو تعليل معلله
محذوف اي ولنجعله آية للناس فعلنا ذلك او هو معطوف

مطلب مسئلة الماهية

على تقليل مضمار لسانه قدرتنا ولنجعله آية ونحوه وقوله
وكذلك مكنا ليوسف في الارض ولنعلمه ومثله كثير وقوله
لانها عبارة عن المجانسة الآية ان الناس يقولون ما هذا الشيء
اي من اي جنس هو واهل اللغة يقولون كلمة هل سؤال مطلوبه
الوجود وما سؤال عن جنسه وكم سؤال عن قدره واهل المنطق
يقولون في حد اسم الجنس انه الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالنوع
في جواب ما هو والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص
في جواب قال ان المائية عبارة عن الجنس وكل ذي جنس يدري جنسه
من حيث المجانسة فكان القول بالمائية قولا بالتشبيه وما رواه ارباب
المقالات كابي القاسم الكعبي وابي محمد الحسن بن موسى
بن نوبخت وسفيان بن سحبان وهو من متكلمي اصحاب ابي
حنيفة رضي الله عنه وقوله افتراء عليه اي روايه ارباب
المقالات هذه الرواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه افتراء على ابي حنيفة
رضه وهو اجل حالا واعلى منزلة من ان يتفوه بمثل هذا اللفظ
الموهم للجنسية في حق الله تعالى مع صدقه ومهارته في علم الكلام كمهارته
في سائر علوم الاسلام ثم لو ثبت هذه الرواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه
يحتمل ان يكون لها تاويل آخر سوى المعنى الظاهر الذي يفهم منها
من معنى المجانسة حملا للكلام سراج الامة وامام التابعين و
مقتدى العالمين وسابق المجتهدين على الصلاح وذلك
التاويل هو انه يريد بالمائية الاسم الذي له اختصاص بعلم الله
تعالى فكان معنى قوله ان لله تعالى مائية لا يعرفها الا هو ان
لله تعالى اسماء لا يعلمها الا الله ولو كان مراده هذا فهو موافق لما ورد
به الخبر وهو الدعاء الماثور عن النبي عليه السلام فيمن اصابه هم وغم

ادعيه

وهو اللهم انا عبدك وابن عبدك وابن امتك ناصيتي
بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسالك بكل
اسم هو لك سميت به نفسك وانزلته في كتابك او علمته
احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل
القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي
واذا كان هذا محتملا لا معنى لصرف ذلك الى اثبات المجانسة
والمماثلة مع ظهور مذهبه في التبري عن التشبيه ويثبت الرواية
عن حماد بن ابي حنيفة رضي الله عنهما وكان متكلما عالما بمذاهب
ابيه انه قال لا نفرغ عن الصفة في ارحبهم ولا نفقه صفة مقاتل
بن سليمان وانما قال ذلك لانه مقاتلا كان مشبها وجهما
كان معطلا فتبرا منهما على ان هذا كله تكلف لان القول
بالمائية غير ثابت كذا ذكره المصنف رح والله الموفق وقوله
وهو نفي القول بالمائية وفي بعض النسخ وهو نفي عنه القول
بالمائية اي نفي ابو منصور رح عن الله تعالى القول بالمائية ونزه
ذكر عنه وهو النسخة الاولى دليل على ما قلنا من المعنى بان
الضمير راجع الى الله تعالى لا الى ابي حنيفة رضه وقال في التبصرة
والشيخ الامام ابو منصور مع كونه اعرف الناس بمذاهب ابي
حنيفة رح لم يثبت هذا القول لا في كتاب التوحيد ولا في
كتاب المقالات وانه كان اشتغل سائر عمره من قال بهذه
المقالة وهذا الذي ذكره في التبصرة لا يصلح دليلا على رجوع
الضمير الى ابي حنيفة والاظهر ان الضمير راجع الى الله تعالى
لا الى ابي رضه لان التعليل بقوله كان من اشد الناس اتباعا لابي حنيفة رح
انما يحتاج اليه في رجوع الضمير الى الله تعالى لا الى ابي حنيفة لانه اولى

مطلب فصل في ابطال القول بالمكان

لو روى شيأ من المروي عنه يرد عليه ما سمعه فلما يشترط في صحة روايته
شيء من الاتباع له **فصل في ابطال القول بالمكان**
لما فرغ من بيان بطلان القول بالتشبيه شرع في بيان بطلان القول
بالمكان لما ان القول بالمكان فرع للقول بالتشبيه لما ان بين
المكان والمتمكن مشابهة غير انه اورده قصدا مع ان ابطال القول
بالتشبيه متضمن لابطال القول بالمكان لان قوما قالوا بالمكان
مع انهم لم يقولوا بالتشبيه فمست الحاجة الى بيانه قصدا لذلك
وقوله في ابطال القول بالمكان اي بالمكانية تعالى و
قوله ولا مماس للعرش بذكر تاويل العرش
بعد هذا فلو تمكن بعد ما خلق المكان لتغير عما كان عليه
والتغير وقبول الحوادث من امارات الحدث فان قلت
لو قال قائل العالم لم يكن موجودا في الازل وكان الله يعلمه
انه غير موجود في الازل وبعد ما خلقه واوجده يعلم انه موجود
فقد تغير علمه عما كان عليه اي من علمه بانه غير موجود الى علمه
بانه موجود فقد تغير علمه عما كان والتغير في العلم لم يكن من
امارات الحدث فكيف كان التغير في التمكن هنا من امارات
الحدث ما جوابنا **قلت** لو وجد التمكن بعد ان
لم يكن كان التغير في ذات الله تعالى من كونه غير متمكن الى كونه
متمكنا فكان ذلك من امارات حدث ذاته والله تعالى متعال
عنه واما التغير الذي ذكرته من علم الله تعالى فليس ذلك بتغير في
العلم بل ذلك التغير في المعلوم على ما يجيء بيانه في فصل
اثبات ازلية كلام الله تعالى مستقصى ان شاء الله تعالى **وقوله**
وكذا لو كان معدا بمقدار العرش او اصغر او ازيد والتبعض والتجزي

والتجزي على تقدير التمكن شامل للتقديرات الثلاث
فالتبعض والتجزي محال على الله تعالى على ما مر في ابطال القول
بالجسم فكان التمكن على العرش باطلا بقي مساحة القرار باحتما
لما ظهر من اجتماع وجوارحها **وقوله** وكذا ان كان مساويا لجهة
العرش او اصغر منه فهو تعليل لابطال التمكن بابطال التناهي او
من جنس القدر في ذات الله تعالى وذلك انما يتاتى في صورتين
منها صورة المساواة وصورة الصغر من العرش لا في صورة الفضل
منه فلذلك اقتصر في التناهي على ما ذكرها من الصورتين
واما التناهي لجهة السفل على تقدير التمكن على العرش فسائغ
في الصور الثلاث وهي صور الفضل والمساواة والنقصان
والحاصل ان التناهي على نوعين احدهما من حسب القدر
وهو يتحقق في الصورتين وهما مساواة العرش والنقصان
منه والثاني من جهة السفل وهو يتحقق في الصور الثلاث وهي
صور الفضل والمساوات والنقصان **وقوله**
لئلا يتمكن التعارض والتدافع في كلام الحكيم الخبير
وهذا لان الله تعالى المتعال منزه عن النقص والاختلاف في القرآن
على انه ممتنع بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فيجب صرف كل آية منها الى ما يليق بالربوبية اما قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى فالعرش يذكر ويراد السرير المحفوف
بالملائكة الذي هو اعظم المخلوقات ويذكر ويراد به الملك قال الشاعر
اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم واودوا كما اودت اياد
وحمير وروي ثلت عروشهم يقال ثل عرشهم اي زال ملكهم واودوا
اي هلكوا واياد وحمير قبيلتان يقول اذا ذهب عز بني مروان

وهلكوا كما هلكت بها بان القبيلتان وقال زهير تداركتما
عبسا وقد ثل عرشها وذبيان اذ زلت باقدامها النعل
فعبس وذبيان قبيلتان من قبائل قيس عيلان يخاطب به رجلين
سعيا بين ويقول ادركتما هؤلاء القوم حال ذهاب عزهم وزليل
اقدامهم وزليل النعل مجاز والاستواء يذكر ويراد به الاستقرار كقوله
تعالى واستوت على الجودي ويذكر ويراد به التمام قال الله تعالى
ولما بلغ اشده واستوى ويذكر ويراد به الاستيلاء كما يقال استوى فلان
على بلدة كذا ومنه قول القائل في بشر بن مروان قد استوى بشر
على العراق ويذكر ويراد به العلو والارتفاع كما قال تعالى فاذا
استويت انت ومن معك على الفلك فعلى هذا يحتمل ان يكون
المراد منه استولى على العرش الذي هو اعظم المخلوقات وتخصيصه
بالذكر لكان تشريفا له اذ اضافة اجزية الكتب الى الله تعالى كانت
لتعظيم ذلك الجزء كما في قوله تعالى وان المساجد لله وانه لما قام عبد الله
وغيره او لكان لدلالة ان ما دونه كان مستولى عليه بالاستيلاء عليه
كما يقال فلان امير هذه البلدة وان كان هو اميرا لها ولرساتيقها
وقراها قال الله تعالى وهو رب العرش العظيم وان كان
هو رب الكل شيء والاصل في هذا كله ان اللفظ الموضوع
لمعنيين يستحيل احدهما على الله تعالى ولا يستحيل الآخر يفهم
منه اذا اضيف الى الله تعالى ما لا يستحيل عليه كلفظة التعجب
فان العجب في اللغة عبارة عن استحسان الشيء مع الجهل بسببه
فاذا اضيف الى الله تعالى في مثل قوله تعالى بل عجبت ويسخرون
في قراءة من قرأ بضم التاء يفهم منه الاستحسان فحسب وهو مثل
ما كان شيخي رحمه الله يقول بالفارسية والالفاظ التي اضيفت الى

الى الله تعالى لا يمكن العمل بحقيقتها في حقه كلفظة الغرر الاعراض
بكسر الاعراض بل نهايتها كلفظ الغضب الذي اسند اليه في قوله تعالى
وغضب الله عليهم كان المراد من الغضب ارادة الانتقام لا حقيقته لانه
هي عبارة عن غليان دم القلب على وجه يظهر اثره في حماليق العينين
ارادة للانتقام وقال في الكشاف لما كان الاستواء على العرش وهو سرير
الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان
على العرش يريدون الملك وان لم يقعد على السرير البتة قالوه
لشهرته في ذلك المعنى ومساواته تلك في مؤداه ونحوه قولك
يد فلان مبسوطة ويد فلان مغلولة بمعنى او بخيل لا فرق بين
العبارتين حتى ان من لم يبسط يده بالنوال ولكن هو جواد او لم يكن
له يد اصلا قيل فيه يده مبسوطة لمساواته عندهم قولهم جواد واما
قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اراد به ثبوت
ثبوت الوهيته في السماء لا ثبوت ذاته كما يقال فلان امير في بخارا
وسمرقند ويراد به ان امارته وسلطنته فيهما لا ذاته
كذا ذكره المصنف رح وقيل معناه وهو المستحق للعبادة
في السماء وهو المستحق للعبادة في الارض لا مستحق لها
غيره لا في السماء ولا في الارض فكان فيه ابطال قول القائلين
بان الملائكة في السما بناته والمسيح في الارض ابنه وابطال قول عبدة الشمس
والقمر والنجوم والاصنام فكان ذكر الظرف فيهما لنفي الالهة التي
كانت يعبد عن زعم عبدتها فيهما على معنى الاستقرار والى هذا اشار
في التيسير والكشاف ولا تناقض لحجة الله تعالى العقلية وقوله
ولا تناقض بالنصب للعطف على قوله لئلا يتمكن التناقض
يعني يجب حمل هذه الآيات التي ذكرناها على ما يليق بالربوبية

وان التجري على ظواهرها التي يقتضي المماثلة على زعمهم وان لما تناقض موجب
ذلك الظاهر موجب العقل فان ظاهر تلك الآيات يوجب التمكن على ما زعموا
والعقل يوجب عدم التمكن لانه في التمكن التجزي وقد ثبت بالدلائل القطعية
عدم التجزي فثبت عدم التمكن ضرورة من الآية والعقل كل حجة منهما حجة
من حجج الله تعالى فلما عملنا بظاهر تلك الآيات لزم التناقض بموجب
العقل فلذلك اولنا تلك الآيات وصرفنا عن ظواهرها الى ما
يليق بالربوبية لئلا يلزم التناقض في حجج الله تعالى لان التناقض
في الحجج من امارات الجهل والله تعالى منزه عن الجهل فلزم علينا دفع
التناقض الظاهري بالتأويل والصرف الى ما يليق بالربوبية وفي
هذه الآية نفي المماثلة فان قيل ليس فيها نفي المثل بل فيها اثبات
المثل ونفي مثل المثل لان كاف التشبيه دخل على المثل وهو مقتضى
ثبوت المثل كما لو قلت ليس كولد زيد غلام قلنا الجواب عنه مجرى
بعيد هذه الآية محكمة لا يحتمل تأويلا والمتشابه راجعة الى قوله
ليس كمثله شيء فان قلت كيف ادعى ان هذه الآية محكمة
لا يحتمل تأويلا مع ان العلماء اختلفوا في تأويلها على الاقوال
الثلثة بعضهم جعل الكاف زائدة اي ليس مثله شيء وبعضهم جعل
المثل زائدا اي ليس كهو شيء وبعضهم جعل كلا منهما على حاله
ولم يقل بزيادة شيء منهما قلت تكون الآية محكمة في
نفي المثل له لما ان المراد من هذه الآية نفي المماثلة لله تعالى لا خلاف
لاحد فيه واصحاب هذه الاقوال الثلاثة مجمعون على ان هذه
الآية واردة في نفي المماثلة فكانت محكمة لا يحتمل تأويلا في
غير نفي المماثلة ثم اختلفت الاقوال بعد ذلك فيها في شيء آخر وهو غير
كون الآية محكمة في نفي المماثلة وقال في الكشاف قالوا مثلك لا يبخل فنفوا

فنفوا البخل عن مثله وهم يريدون نفيه قصدوا المبالغة في ذلك
فسلكوا به طريق الكناية لانهم اذا نفوه عمن يسد مسده فقد نفوه
عنه فاذا علم انه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله ليس كالله
شيء وبين قوله ليس كمثله شيء الا ما تعطيه الكناية من فائدتها
كانهما عبارتان معتقبتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته
ونحوه قوله بل يداه مبسوطتان فان معناه بل هو جواد من
غير تصور يد ولا بسط لها ثم قال ولك ان تزعم ان كلمة التشبيه
كررت للتأكيد كما كررها من قال وصاليات ككما يؤثفين ومن
قال فاصبحت مثل كعصف مأكول وقوله يؤثفين من
اثفيت القدر اذا جعلت لها اثافي واراد يفعلن فاخرجه
على الاصل وفي التيسير قال الزجاج الكاف زائدة مؤكدة
وقال القتيبي المثل صلة معناه ليس كهو وهو كما يقول
الرجل لا يقال لهذا المثلي اي لي وهو وجه لانه لو حمل على ظاهره
ونفي التشبيه عن مثله لا عنه كان في تصحيحه ابطاله لانه لو كان له
مثل كان لمثله مثل وهو هو فلم يصح نفي التشبيه فدل على انه لحقيقة نفي
المثل عنه وذكر الامام نور الدين الصابوني رحمه الله في الكفاية بعد
ما ذكرنا من القول بزيادة كاف التشبيه او المثل والمحققون من اهل
السنة منهم لم يجوزوا ان يكون في كلام الله تعالى حرف زائد خاليا
عن معنى يختص به فقالوا نفي المشابهة بقوله ليس كمثله شيء ابلغ
من نفيه بقوله ليس مثله شيء فان المثل المطلق للشيء من يساويه
في جميع اوصافه فاما من يساويه في بعض اوصافه دون البعض
فليس بمثله مطلقا بل هو كالمثل له فان زيدا اذا ساوى عمرا في
الطول ليس هو مثلا لعمرو مطلقا بل مقيدا بالطول فحسب ومن العلوم

ان احدا من الخلائق لم يتجاسر على اثبات المثل المطلق
لله تعالى لا من المشركين ولا من اهل الكتاب بل من اثبت لله تعالى
لا من المشركين ولا من اهل الكتاب بل من اثبت لله شريكا او صفة
ببعض صفات الالوهية ادعى انه كالمثل له يعني يساويه في بعض
صفات الالوهية ادعى انه كالمثل له يعني يساويه في بعض صفات
الالهية فنفى الله تعالى بقوله ليس كمثله شيء وانه كما لا يجوز ان يكون
شيء ما مثله على معنى انه يساويه من جميع الوجوه اي باجماع كل الخلائق
من المشركين وغيرهم لا يجوز ايضا ان يكون شيء ما مثله على معنى انه
يساويه من وجه دون وجه فكان فيه رد لزعم المشركين وما تعلقه
به الخصوم من الآيات متشابهة محتملة لوجوه كثيرة وهي الآيات التي ذكرها
من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والاتيان بعدها غير ممكنة الحمل
على ظواهرها على ما قررنا وهو ما ذكره من قوله من لزوم المحال فاما ان نؤمن
بتنزيلها ولا نشتغل بتاويلها على ما هو اختيار كثير من كبراء الائمة وهو طريق
سلفنا الصالحين واما ان نصرف الوجه من الشاذ بل وهو طريق
مطلب معنى التشابه
المحققين من المتاخرين وليس لاحد الفريقين ان ينكر على الآخر مذهبه
بل نقول كما قال بعض الائمة حين سئل عن كلي الطريقين طريقة السلف اسلم
وطريقة الخلف احكم يعني التسليم اسلم للعوام التي لا تحتمل عقولهم
دقايق الكلام حتى لو سئلوا عن هذه الآيات والاخبار المتشابهة
وتكلفوا في طلب تاويلها زجروا عنها كما فعل [مالك بن] انس رضي الله عنه حين
سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الاستواء معلوم والكيفية
مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة ورفع الايدي الى السماء
تعبد محض هذا جواب عما تعلق به غلاة الروافض واليهود والكرامية
وجميع المجسمة في ان الله تعالى مستقر على العرش وقالوا الا ترى ان الناس

ان الناس عند سؤالهم الحاجات واشتغالهم بالدعاء والمناجاة يرمون
بابصارهم ويرفعون ايديهم الى جهة العلو وكذلك قوله تعالى وهو
القاهر فوق عباده وقوله انا انزلناه والانزال هو الارسال من الاعلى الى
الاسفل فاجاب المصنف رح عن هذه الاسولة اما تعلقهم برفع الايدي
الى السماء عند الدعاء فباطل اذ ليس فيه دليل على كونه تعالى في تلك الجهة
هذا كما انهم امروا بالتوجه في الصلوة الى الكعبة وليس هو في الكعبة
وكذا المتحري يصلي الى المشرق والمغرب والشام وليس هو تعالى في هذه
الجهات ويحتمل انه تعالى امر بالتوجه الى هذه الجهات المختلفة عند
اختلاف الاحوال ليدفع وهم تحيزه في جهة ويصير ذلك دليلا لمن
عرف انه ليس بجهة منا وقيل ان العرش جعل قبلة للقلوب
عند الدعاء كما جعلت الكعبة قبلة للابدان في حالة الصلوة وقيل
المعنى في ذلك ان خزائن ارزاق العباد اودعت في السماوات
قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون والانسان مجبول على
الميل الى التوجه الى جهة يتوقع منها حصول مقصوده كالسلطان
اذا وعد لعسكره الخلع والارزاق يميلون الى التوجه الى جانب
الخزائن وان تيقنوا ان السلطان ليس في الخزائن واما قوله
وهو القاهر فوق فلا يجوز ان يصرف تاويله الى الفوقية من حيث
الجهة فانه لا يوجب المدح الا يرى ان الحارس فوق السلطان
من حيث الصورة ولم يوجب ذلك تفضيله على السلطان فوقه
من حيث الرتبة فكذا هذا واما استعمال لفظ الانزال والتنزيل
فمنصرف الى الآتي بالقرآن واما القرآن فلا يوصف بالانتقال
من مكان الى مكان والآتي به وهو جبرائيل عليه السلام كان ينزل من جهة
العلو لما ان مقامه كان بتلك الجهة ولا يقال نفيه عن الجهات الست

اخبارا عن عدمه لان النفي عن الجهات الى آخره **قوله** لان النفي عن
الجهات جواب لقوله ولا يقال وتقرير الجواب هو ان نفي الشيء عن الجهات
الست انما يكون اخبارا عن عدمه اذا كان ذلك الشيء مما يحتمل
الجهة واما اذا كان شيئا هو لا يحتمل الجهة فنفي ذلك الشيء عن الجهات
الست لا يكون اخبارا عن عدمه وهذا اصل مطرد في حق الشاهد
والغائب الا ترى انك لو نفيت العرض عن جميع جهات الجوهر لا يكون
ذلك اخبارا عن عدم العرض فانك لو قلت العرض فوق الجوهر
لكان للعرض مكان سوى الجوهر فحينئذ لم يكن العرض قائما بالجوهر
وهو خلاف الاجماع ولو قلت انه متصل بالجوهر فوقه لا خليت
الجوانب الاخر عن العرض وهو ايضا لا يصح لما ان كل جزء من اجزاء
الجسم من الاجزاء التحتية والفوقية او الجوانب الاخر او الاجزاء المتوسطة
ليست بخالية عن العرض علم بهذا ان الشيئين في الشاهد يوجدان
ولو نفيت كل واحد منهما من الجهات الست بالنسبة الى الآخر لم
يكن ذلك نفيا عن وجوده وانما كان ذلك لما قلت ان النفي
عن الجهات الست انما يكون اخبارا عن عدمه ان لو كان ذلك
الشيء لكان في جهة من الآخر كما في الجوهرين وقد ثبت ان الله تعالى
منزه عن كونه جوهرا فلا يكون قابلا للجهة والذي لا يقبل الجهة لم يكن
نفيه عن الجهات الست اخبارا عن عدمه ثم اوضح هذا الاصل في نفي شخص
واحد من الجهات الست بقوله لان من نفى نفسه عن الجهات الست لا يكون
ذلك اخبارا عن عدمه يعني ان من نفى نفسه عن الجهات الست
بالنسبة الى نفسه لا يكون ذلك اخبارا عن عدمه كما قلت ذلك
في العرض بالنسبة الى الجوهر علم بهذا ان الذي لا يحتمل الجهة لا يكون نفيه
عن الجهات الست اخبارا عن عدمه سواء كان ذلك بالنسبة الى نفسه كمن

نفى نفسه عن الجهات الست او بالنسبة الى الجوهر على ما ذكرنا فان
قلت لو قال قائل انما يصح تصوير مسئلة نفي الشيء عن الجهات الست
في الشيئين بنسبة كل واحد منهما الى الآخر لا في الشيء الواحد بالنسبة
الى نفسه فحينئذ لا يرد علينا **قوله** لان من نفى نفسه عن الجهات الست
لا يكون ذلك اخبارا عن عدمه لان من له ادنى لب حين سمع
قولهم فلان له جهة من الجهات انما يفهم منه كونه ذا جهة بالنسبة الى
غيره لا بالنسبة الى نفسه وكذلك لا يرد علينا العرض بالنسبة
الى الجوهر لان هنا ليسا شيئين موجودين كل واحد منهما قائم بنفسه ولا
قيام للعرض بنفسه بل يوجد هو حيث يوجد الجوهر فحينئذ كان مع
بعض نفس الجوهر وقد ذكرنا ان الجوهر بالنسبة الى نفسه لم يصح
تصوير الجهة لان الجهة انما يكون بين الشيئين ما جوابا عنه
قلت جوابنا عنه هو ان نقول له هذا الذي ذكرت صحت
قولنا لا ان نقضته فصار قولك حجة عليك لانك وقعت
تحت المثل المضروب يداك اوكتا وفوك نفخ وهذا لانا
قلنا ان نفي الشيء عن الجهات الست انما يكون اخبارا عن عدمه
ان لو كان هو لكان في جهة من الآخر وما لا فلا يعني ان الذي
لا يقبل الجهة لا يكون نفيه عن الجهات الست اخبارا عن عدمه ثم
العرض غير قابل للجهة وكذلك الجوهر الواحد بالنسبة الى نفسه
غير قابل للجهة فلذلك لم يكن نفي كل منهما عن الجهات الست
اخبارا عن عدمه فكذا الله تعالى منزه عن الجهة وغير قابل لها
فلا يكون نفيه عن الجهات الست اخبارا عن عدمه غير ان عدم قبول
الجهة في العرض والشيء الواحد بالنسبة الى نفسه للمعنى الذي ذكرت
واما في حق الله تعالى فعدم قبول الجهة باعتبار ان الجهة من امارات

الحدث لما ان في القول به دخولا تحت تخصيص المخصص
وقبول الجهة من صفات الاجسام والله تعالى منزه عنها فلا يكون
نفيه عن الجهات الست اضبارا عن ثم هذا الذي ذكرنا ان الله
تعالى منزه عن صفات الاجسام واثبات ذلك بالدلائل القاطعة
يقطع جميع شبهاتهم منها قولهم انه موجود قائم بنفسه والعالم
موجود ايضا قائم بنفسه ولن يعقل القائمان بانفسهما
الا وان احدهما في جهة من صاحبه قلنا هذا باطل في حق الله تعالى
لان ذلك انما يصح في الذي يقبل الجهة والله تعالى منزه عن الجهة
لان ذلك من امارات الحدث لما ذكرنا ولانا نقول الموجودان
القائمان بالذات كل واحد منهما في الشاهد يجوز ان يكون
فوق صاحبه والاخر تحته ايجوزون هذا في الغائب فان
قالوا نعم تركوا مذهبهم فانهم لا يجوزون انه يكون البارئ
تحت العالم وان قالوا لا ابطلوا دليلهم وهو الاستدلال بالشاهد
فان قالوا انما لم يجوز هذا في الغائب لان جهة تحت جهة
ذم ونقيصة والباري عز وعلا منزه عن النقائص قلنا
اذا اثبتم التفرقة بين الشاهد والغائب عند وجود دليل
التفرقة لم قلتم ان دليل التفرقة لم يوجد فيما نحن فيه بل وجد
لما مر انه يوجب الحدوث وهو ممتنع على الغائب واجب
على الشاهد ثم نقول لهم كون جهة تحت جهة ذم غير مسلم
لما ذكر ان الحارس قد يكون على السطح في الدار والطليعة
على ما ارتفع من الاماكن والسلطان فيما انهبط من الامكنة
ثم نقول لهم كل قائم بالذات في الشاهد جوهر وكل جوهر قائم
بالذات افتستدلون بذلك على ان الغائب جوهر فان قالوا

نعم فقد تركوا مذهبهم ووافقوا النصارى وان قالوا لا نقضوا
دليلهم وهو الاستدلال بالشاهد ومنها قولهم انه تعالى لم يزل
عالما ثم خلقه اخلقه في ذاته ام خارج ذاته وكيف ما كان
فقد تحقق الجهة فنقول ان هذا شيء بنيتم على ما تضمرون
من عقيدتكم الفاسدة انه تعالى متبعض متجز وانتم تتبرؤون
منه عند قيام الدلالة على بطلان تلك المقالة لان هذا الذي يقولون
دليل على الاقرار منكم بما تسترون في انفسكم من القول بالتجزي وترك
التوحيد لان شغل جميع العرش مع عظمته لن يكون الا المتبعض
متجز على ما قررنا وكذلك القول بالداخل والخارج لن يكون
الا لما هو متبعض متجز بل هو من خاصية الاعيان الا يرى ان الوصف
القائم بالجوهر ليس بداخل فيه ولا خارج منه ثبت انه غير محال
في الموجودين فكان من صفات الاعيان وانتم ساعدتمونا على
ان الله تعالى منزه عن كونه عينا فلا يلزم عليه حسد مع كونه موجودا
ما يلزم في الاعيان وهذا هو الجواب عن قولهم انه تعالى لما كان موجودا
اما ان يكون مماسا للعالم او مباينا عنه وايهما كان ففيه
اثبات قلنا ان ما ذكرتم من وصف الجسم وقد قامت الدلالة
على بطلان كونه جسما الا يرى ان العرض لا يوصف بكونه مماسا
للجوهر ولا مباينا عنه ولان هذا كله من لوازم التبعض و
التجزي والتناهي وهي كلها محال على القديم تعالى فلا يثبت
الجهة في حقه لذلك فان قيل وجود شيء ليس بجسم ولا جوهر
ولا عرض ولا في جهة ولا في مكان ولا في زمان لا يدخل تحت
الوهم ولا يتصور في الذهن فلا يمكن اثباته قلنا الوهم من نتائج
الحس فما هو محسوس يدخل تحت الوهم وما ليس بمحسوس لا يدخل

تحت الوهم وثبوت الصانع معقول غير محسوس ونجوز ان
يكون الشيء معقولاً ولا يكون محسوساً ولا يدخل تحت الوهم فقد
اتشهد له وجود كالعقل في الآدمي ونحوه فان العقل والروح
والبصر والسمع والشم والذوق موجودة في الآدمي يقيناً على وجه لا
احد في وجودها لثبوت آثارها والاوهام عن الاحاطة بماهيتها قاصرة
لخروجها عن الحواس المدركة صور محسوساتها وكانت نفسه كذلك
ليصير ذلك حجة على كل من انكر الصانع مع ظهور الآيات الدالة
عليه لخروجه عن التصور في الوهم والحيلة في ذلك ان الدلائل
القطعية قد دلت على ثبوت الصانع وقد تم على ما مر وقد
دلت الدلالة القطعية ايضا على كونه مخالفا للحوادث فيجب
اثباته على الوصف الذي اقتضته الدلالة القطعية وان لم
يدخل ذلك الموصوف في الوهم لشهادة نوع الادلة على ذلك
كما قلنا بوجود الروح والعقل والسمع والبصر لثبوت آثارها قطعا
مع عدم احساسنا صورها وكان نظير ما يجيء في فصل خلق افعال
العباد فيما اجبنا عما تعلق به المعتزلة بقولهم ان وجود
فعل العبد اذا كان بالله تعالى وليس وراء الوجود معنى تعقل
ليتعلق بقدرة العبد حينئذ لا يتصور وجوده بعد ذلك ان يكون
بكسب العبد قلنا مجموع ما ذكرنا من الدليلين ان العبد له
فعل وثبت له بما قدمنا للعبد بل بنا الحاجة الى اثبات انه
ليس بمجبور وانه فاعل عن اختيار وانه ليس بمخترع وقد فرغنا
عن ذلك نحله الى آخره فكذا هنا ليس بنا حاجة الى بيان ان الله
تعالى اذا لم يكن جوهرا ولا عرضا ولا في جهة ولا في مكان ولا في زمان
كيف يكون هو لان الله تعالى منزه عن الكيفية بل علينا الاذعان

الاذعان بالموجب الاولة وقد قامت الادلة القطعية على ان الله
تعالى موجود وانه منزه عن صفات المخلوقين من الجوهرية
والعرضية الى آخرها فكان هو كذلك لان تخلف المدلول عن موجبها
غير جائز وتخلف وتنها عما يقتضيه بان يكون كذا وكذا من قبيل ما
احتسباه غير جائز وكون ما ذكرنا في مسئلة خلق افعال العباد نظير
مسئلتنا هذه من حيث انه يجب علينا الاتباع للدليل في القطعي
وان لم يكن ذلك المدلول من قبيل ما احسبناه والله الموفق فصل
في اثبات الصفات قدم الصفات السلبية على الصفات الايجابية
كما فعل كذلك في كلمة الشهادة حيث قدم نفي الالوهية على الوحدانية
لان الاهم هو نفي الالهة لان الناس كلهم سوى الدهرية لعنهم
الله معترفون بوجود الله تعالى غير ان بعض الضلال اشرك
غيره به جهلا به وعنادا للدليل الواضح والبرهان اللائح وما
ذكره قبل هذا بان للعالم محدثا وانه واحد قديم كان ذلك
لاقتضاء ذكر حدث العالم اياه على ذلك الوجه وقوله لان
حصول هذا العالم تعليل لقوله لا شك وقوله البديع نظم
بمعنى اسم المفعول اي المبدع تركيبه لان البديع هنا صفة العالم
فكان بمعنى اسم المفعول بخلاف قوله تعالى بديع السموات والارض
فان هناك البديع بمعنى اسم الفاعل اي مبدع السموات والارض
اي خالقهما ابتداء من غير مثال سبق عليه قبله المونه صورة
منوش آئينه صورت ور بمعنى من الانعم وهو الفرح والسرور وشيء
انيق اي حسن معجب البداية بالهاء جمع البديهة وهي ماخوذة من
البداهة وهو اول جري الفرس وقوله في بداية العقول اي في
اوائلها اي يدرك هذا الذي ذكرته باول نظر وتامل من غير احتياج

مطلب الصفات الثبوتية

الى زيادة تامل المتوهم بنسج جسم دقيق وذكر الاوصاف في قوله
نسج ديباج منقش او بناء قصر عال او تحصيل صورة بديعة للمبالغة
وزيادة التهويل فيسعه من جوّز وجود ذلك من اموات والالام
يكن محتاجا الى ذكر هذه الاوصاف فان نفي النسج والبناء
لا يتصور منه فكيف نسج الديباج المنقش وبناء القصر العالي
هذا يقال لقيته اول وهلة اول شيء كذا في الصحاح ولانه لو لم
يكن موصوفا بها لكان موصوفا باضدادها من الموت و
العجز الى آخره فان قلت انما يصح هذا اذا لم يكن بينهما واسطة
والواسطة بينهما ثابتة فان الجمادات كالحيطان والاحجار
والمياه غير موصوفة لا بهذه الصفات ولا باضداد هذه الصفات
قلنا الكلام في الموصوف بانه حي عالم قادر اما بالنص الناطق
بهذه الصفات او بدلالة المعقول على ثبوت هذه الصفات او بمثابة
الخصوم بانه حي عالم قادر ثم تكلم في وصف بهذه الصفات لو خلا عنه
هذه الصفات كان هو موصوفا باضدادها لا محالة فان قيل
الكلام في مساعدة الخصم فان الخصم لو كان من القرامطة ومن
بعدهم حيث لا يطلقون على الله اسم الحي والعالم والقادر على ما في
فصل ابطال النسبة ما جوابنا ايضا قد مر في ذلك الفصل وهو انا
لما اثبتنا بالدليل القطعي ان الله تعالى قديم كان هو موصوفا بصفات
الكمال ومن صفات الكمال ثبوت هذه الصفات لا اضدادها و
لذلك يثبت هذه الصفات لا اضدادها والله الموفق وقوله
وكانت المعتزلة بانكارهم الى آخره اعلم ان الناس اختلفوا في تسمية
هذه الطائفة المعتزلة قال صاحب في فصل المذكر والمؤنث من المقتبس
بعد ذكر النصرة والمراد انه وعمرها من ذلك قولنا المعتزلة للفئة

الناجية وهم عمرو بن عبيد واصحابه لما اعتزلوا حلقة الحسن
لانهم سموا كذلك معتزلة وقال الامام ابو جعفر السنجري
رح في كتاب له معروف وذكر اهل الاهواء والبدع منهم القدرية
فتبعها اثنا عشر فاولهم الاحمدية وثانيهم الثنوية
وثالثهم الكيسانية ورابعهم المعتزلة ويسمون ايضا المعطلة
فهم زعموا ان الله خلق الخير وقدره وشاءه ولم يخلق الشر ولم يقدره
ولم يشاءه فاعتزلوا الثنوية والكيسانية ثم اعتزلوا الامة جملة
فسموا معتزلة لهذا المعنى وهم انكروا صفات الله تعالى جملة الى آخره
وقوله ملتحقين بالمجاهلة السوفسطائية لان السوفسطائية
ينكرون الحقائق وهذا القول منهم انكار الحقيقة لان اسم
الفاعل مشتق من المصدر وقيام معنى المصدر حقيقة فيه
الا ترى ان المتحرك اسم لذات قام به الحركة والساكن لذات
قام به السكون وكذا في سائر اسماء الفاعلين مع مفعولها
منكر الحقيقة قوله عالم لان قولنا عالم اذا لم يكن على طريق
العلم كان المراد منه قيام العلم به ثم من انكر قيام العلم به مع
اقراره بانه عالم لا بطريق العلم كان منكر الحقيقة قوله
عالم وهو عين قول السوفسطائية او كان مناقضا في قوله انه
عالم لا علم له لانه لما قال انه عالم فقد اقر ان له العلم بقوله لا
علم له كان نافيا ما اثبته قبله فكان مناقضا وقوله بحجة
ان قوله الضمير البارز في تحققه راجع الى اثبات التناقض والدال
على اثبات التناقض في هذه النكتة بالضداد ما الصدد الا انه
فوجه الاستدلال ظاهر ان قولنا هو عالم قادر اثبات العلم والقدرة
لما ان قول من يقول ليس هو بعالم ولا قادر نفي للعلم والقدرة

لانفي للذات لانه لو كان هذا منه نفيا للذات لا النفي بقوله
ليس هو ولما احتاج الى قوله جاهل ولما ذكره علم انه انما ذكره لمعنى
يحصل ذلك المعنى لمجرد قوله ليس هو وليس ذلك المعنى في قوله
ليس هو بعالم الا نفي العلم مع ابقاء الذات ولما كان كذلك
في طرف النفي وهو نفي العلم وجب ان يكون في طرف الاثبات
على وزان ذلك اثباتا للعلم وهذا استدلال بشهادات المعارف ولان
الله تعالى لما اتصف بالعالم بقوله تعالى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة
وبما عرف الخصوم اياناً في ذلك وهو اسم مشتق من العلم فعند
الاطلاق على ذات الله تعالى لا يخلو اما ان يراد به ثبوت ماخذ
الاشتقاق وهو العلم او لا يراد فان اريد فهو المطلوب فانه
نظير سائر الاسماء المشتقة من مصادرها كالمتحرك والساكن والاسود
والابيض فانها وضعت لاثبات المعاني التي تدل عليها هذه الاسماء
عليها فكان عملاً بما اتفق عليه ارباب اللسان وان لم يرد منه ثبوت
العلم فيه فبعد ذلك لا يخلو اما ان يراد به مجرد اسم الله تعالى
لا غير او يطلق عليه لقبا او كذبا فلو اريد به ذات الله تعالى
لا غير لكان اطلاق ذلك الاسم عليه بمنزلة اطلاق اسم الله
وكذا في سائر الصفات فحينئذ كان قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو
الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر بمنزلة
قوله هو الله الذي لا اله الا هو الله الله الله على حسب عدد ما ذكر
من هذه الصفات ولا يتكلم بهذا من له ادنى علم في العربية وكذا
لو اطلقت عليه هذه الصفات بطريق اللقب من غير اثبات
معنى ماخذ اشتقاق هذه الصفات كما يسمى الغبي حاتما والاطلس
وعالما من غير ان يصدر منه ولانه يثبت له صفة علم او اطلقت

او اطلقت عليه الصفات كذبا لم يثبت احدهما في لغو فائدة ولما لم
يثبت هذه الاوجه الثلاثة في قوله تعالى هو الذي لا اله الا هو عالم
الغيب والشهادة الى اخره وكذا فيما وصف نفسه في غير هذا الموضع
بانه حي عالم قادر سميع بصير ثبت ان له حيوة وعلما وقدرة
وسمعا وبصرا وكانت هذه معاني وراء ذاته ولان قوله
تعالى له الاسماء الحسنى في اخر سورة الحشر وقوله قل ادعوا الله او ادعوا
الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى في اخر سورة بني اسرائيل
بصيغة الجمع وكذلك قوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين
اسما من احصاها دخل الجنة انما يستقيم على اصلنا وهو اثبات
معاني هذه الاسماء وراء ذاته لا على اصلهم فان الصانع على
اصلهم فان كانت عبارة عن اسم واحد هو اسم الله وهو
ابطال لدلالة النص على مدلولاته على ان هذه الاسامي وهي
قولنا حي عالم قادر الى اخرها قد رتبت دالة على المعاني وراء الذات
لا دالة على وجود الذات فحسب لان نفي الذات لا يفهم بنفي اسم من
هذه الاسامي الا يرى ان القائل بقوله هو موجود ليس بعالم لا
يكون متناقضا كما يكون بقوله هو موجود ليس بموجود ولو كان
الاسم اسما لاثبات الذات فحسب لانتفى بنفيه وحيث كان الامر
على ما قررنا دل ذلك على بطلان كلامهم وافترقت المعتزلة
في الاعتراض على هذا الكلام وزعم رئيسهم ابو الهذيل العلاف
ان قولنا ان الله تعالى عالم اثبات للعلم غير انه يزعم ان علمه ذاته
وكذا قوله في قدرته وحيوته وسمعه وبصره وهذا الاعتراض فاسد
من وجوه احدها ان علمه لو كان ذاته لكان ذاته عالما فيجب ان
يعبد علمه وقد صرح العلاء الكعبي انه من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر

والآخر ان ذاته لو كان علما يستحيل قيامه بذاته اذ قيام العلم
بذاته اي بذات العلم مستحيل والثالث ان علمه لو كان ذاته
وقدرته ذاته لكان علمه قدرته اذ محال ان يكون علمه ذاته
وقدرته ذاته وعلمه غير قدرته لما فيه من اثبات الذات غيرها
لنفسه ولما فيه من اثبات المتغايرات في الازل ان علم الله تعالى
لو كان هو الذات والذات هو الحي الباقي القادر السميع البصير
الخالق البارئ لكان هو الموصوف بهذا كله وكذا القدرة
والحيوة والبقاء والبصير وهذا خروج عن قضية المعقول و
قوله بحققه ان الافعال المحكمة الضمير البارز في تحققه راجع الى
قوله ان قولنا عالم اثبات للعلم يعني ان حصول هذه الافعال
المتقنة من خلق السموات والارض وغيرهما لا يخلو اما ان
من ذات له علم وقدرة على خلقها ام من ذات يسمى عالما قادرا من
غير ان يكون له علم وقدرة والثاني منتف بالاجماع لان الحجر
او المدر لا يحصل منه فعل من الافعال وان سمي عالما قادرا فتعين
الاول وهو ان يصدر هذه الافعال المحكمة المتقنة من ذات
له علم وقدرة **وقوله** نسج الديباج بالباء الموحدة بعد الدال
وهو فارسي معرب على ان اصله مشدد كما قلناه في الدنانير ويجوز
ان يقرا بالياء التحتانية بنقطتين في الصحاح والسماع
هو الاول **وقوله** بما فيه من الاجرام العلوية والنجوم السيارة
والاشخاص الحيوانية وانما خص هذه الاشياء لان احداث
هذه الاشياء لا يتصور من غير الله لا حقيقة ولا وهما لان حكماء اهل الارض لو
اجتمعوا على احداث بعوضة حقيقة او ذباب صحيح لم يقدروا عليه
وان يقوا فيه سنين متعوضا في خلق السموات والارض ولما لم

ولما لم يتصور احداث هذه الاشياء من اكياس المخلوقين مع تعودهم
وعلمهم وقدرتهم لا حقيقة ولا وهما فكيف يتصور ممن لا يتوجه
له علم ولا قدرة **وقوله** مع ان كتاب الله تعالى ورد باثبات
هذه الصفات يعني ان الدلائل العقلية دلت على اثبات العلم
لله تعالى على ما ذكرنا مع ان الدليل السمعي وهو كتاب الله تعالى ورد
ايضا باثبات هذه الصفات كما قال الله تعالى انزله بعلمه قال
الزجاج اي انزل القران الذي فيه علمه وقيل اي انزله عالما باستحقاقك
الانزال عليك قال الله تعالى اعلم حيث يجعل رسالته وفيه رد
قول المعتزلة في نفيهم الصفات فان الله تعالى اثبت العلم لنفسه
بهذه الاية كذا في التفسير وقال ولا يحيطون بشيء من علمه فان قيل
كيف يصح الاستدلال بهذه الاية على اثبات صفة العلم لله تعالى مع
ان التفسير قالوا اي من معلومه واسم المصدر يقع على المفعول
كذا في التفسير وغيره ولان الاستثناء بقوله الا بما شاء دليل
على ان المراد منه معلوم الله لا علمه لان علم الله تعالى ليس بمعنى الله تعالى
لان معنى الله تعالى ومراده مخلوق وعن هذا قيل ان ذات الله تعالى
وصفاته معلومة له ولم يصح ان يكون مرادة له قلنا قال الامام
المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله تعالى اذا كان المراد من العلم
المعلوم كان العلم ثابتا له ايضا لان المجاز انما يصح ان لو كان
ذلك اللفظ الذي استعير ثابتا في محل الحقيقة والا لا يصح الاستعارة
فعلم بهذا ان العلم كان ثابتا له بطريق الحقيقة وذكر في شرح التاويلات
في تاويل قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء انه يستدلون بما بان صنعه
ان له علما وهو ليس بعرض ولا حادث ولا مستحيل البقاء ولا ضرورة ولا
اكتساب ولا متعدد بتعدد المعلوم بل علمه شامل للمعلومات اجمع **وقوله** علام

باطل خبر للمبتدأ الذي هو قوله ثم ما يزعم المعتزلة أي ما قاله
المعتزلة باطل لاستحالة بقائه بدون ثمار أي لاستحالة بقاء الواحد بدون
العشرة فعلم بهذا أن الواحد لم يكن غير العشرة إذ لو كان غيره
لوجد بدون العشرة لأن حد الغيرين بذلك وهو أن يوجد أحدهما
بدون الآخر فان قيل إذا لم يكن صفة الله تعالى عين ذات الله تعالى
ولا غيره وجب أن يكون بعضه كما في المشبه وهو الواحد من العشرة
فان الواحد لما لم يكن عين العشرة ولا غيرها قيل إنه بعضها قلنا
إن بعض الشيء ما كان بعضا لأنه ليس عينه ولا غيره بل لأنه جزء
تركب الكل منه ومن غيره ويستحال هذا المعنى في صفة الله تعالى مع
أن ذاته لاستحالة التركب فلم يكن بعضها بعضا له حذرا لبعضيته ولا
غيره لاستحالة حد الغيرية ولا عينيته لاستحالة حد العينية وعن هذا خرج
الجواب عن قول من قال ليس لهذه الاضافة التي ذكرتم بقولكم علم الله وجود
والعرش لأن الاضافة في الغالب إما بمعنى كما في غلام زيد أو بمعنى من
كما في خاتم فضة فالأول يقتضي الغيرية والثاني يقتضي العينية ومن
الاضافة التي ذكرتم يقولون ليست فيها غيرية ولا عينية ولا يصح
لما ذكرت قلنا العينية والغيرية إنما يستقيمان في محل يقبلهما وأما
في ذات الله تعالى وصفاته فلا لأنا لو قلنا بالعينية يلزم أن يكون
علم ذاته كما هو قول العلاف وقد أبطلنا قوله ولو قلنا بالغيرية يلزم
القدماء في الأزل وهو أيضا لا يجوز فقلنا لا عينية فيها ولا غيرية لذلك
فحصل من هذا أن نسبة صفات الله تعالى بالواحد من العشرة من حيث أنها
لا عينية لها بالذات ولا غيرية لا غير وإنما في حق الجزئية فلا تشابه هنا
كما يقال إن للعين كمالا ونقصانا وللعرض أيضا كمالا ونقصانا أما
كمال العين فكونه قائما بالذات وكونه غير مفتقر إلى الغير فيه وأما

وأما نقصانا فكونه متحيزا وأما كمال العرض فكونه غير متحيز وأما
نقصانا فكونه غير قائم بذاته وكونه مفتقرا إلى الجوهر في وجوده فلما
كان وجود الله تعالى مخالفا لسائر الموجودات كان وصفا الكمال
باسمين له وهما القيام بالذات وكونه غير متحيز فلم يقع المشابهة بين الله
تعالى وبين غيره لوجود وصف الكمال لغيره من وجه فكذا هنا
هذا ما أشار إليه الامام حميد الدين رح في فوائده فان قيل
ينتقض هذا الذي ذكره من حد الغيرية بقوله لأن العرضين موجودان
يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه بالجوهر مع العرض فإنهما
غيران بالاجماع ومع ذلك لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض
ولا وجود العرض بدون الجوهر قلنا بلى ولكن إذا فرضنا
جوهرا يتصور وجوده بدون عرض معين وكذا كل جوهر مع عرض
معين فإنه ما من جوهر إلا ويمكن تقديره عرض آخر بدلا عما
قام به من العرض وهذا هو الجواب عن الاستطاعة مع الفعل فإنه
يمكن تقدير فعل بدون هذه الاستطاعة المعينة وكذا تقدير الاستطاعة
بدون هذا الفعل المعين خصوصا على أصل أبي حنيفة رح فان
كل استطاعة يصلح للضدين عنده على سبيل البدل كذا ذكر في الكفاية
وذكر المصنف في الجواب عن شبهة الاستطاعة مع الفعل فقال ذلك
اعتراض فاسد لأن كل فعل معين يجوز وجوده مع عدم استطاعته
فان من الجائز أن يخلق الله تعالى ذلك الفعل بلا استطاعة أي بالاضطرار
من خلقه فيه وكذا من الجائز أن يحصل هذه الاستطاعة فعل آخر يجوز
هذا التأخر فان قيل في قوله بل كل صفة لا هو ولا غيره ارتفاع ع
النقيضين أو اجتماع النقيضين أما ارتفاع النقيضين
فلأن الغير عبارة عن اللاعين لصدق إطلاقه عليه حيث يصح

الى ان يقال اللاعين هو الغير فاذا اثبت هذا قلنا
لما قلت ان صفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيره فانه كانت
العينية والغيرية مرتفعين معا فلو ارتفاع النقيضين عن الرفع
كاستحالة ارتفاع الحركة والسكون واما وجه اجتماع النقيضين
فان نفي العينية مستلزم للغيرية ضرورة عدم الواسطة بين النفي
والاثبات ونفي الغيرية مستلزم للعينية ايضا لما ذكرنا فاذا
نفيت العينية والغيرية كان النقيضان مجتمعين قلت
هذا الخاطر رقة ظاهره مزعه باطنا اذ العينية اذا اثبت
في موضع لم يثبت لانه ليس فيه غيرية بل لقيام دليل العينية وكذلك
الغيرية اذا اثبت في موضع لم يثبت لانه ليس فيه عينية بل لقيام
دليل الغيرية ثم فيما نحن فيه لما لم يثبت دليل العينية ولا دليل الغيرية
لم نقل بواحد منهما بل قام دليل عدم العينية والغيرية فقلنا
به لقيام الدليل على ما ذكرنا كما في الواحد مع العشرة واما قوله
العينية مع الغيرية نقيضان فقلنا ليس كذلك
لان النقيض انما يستعمل في الاصطلاح اذا كان التنافي بين النفي و
الاثبات فالعينية والغيرية وصفان وجوديان فلا يكونان
نقيضين وما استعمل في الوصفين الوجوديين اسم النقيضين
كان ذلك على طريق التساهل وصحة صدق الاطلاق لا يدل على
انهما نقيضان الا يرى ان الحركة والسكون ضدان لا نقيضان مع صحة
اطلاق السكون على اللاحركة لما انهما وصفان وجوديان وحاصله
ان العينية والغيرية انما لا يرتفعان عن الشيء عند عدم قيام الدليل
على الارتفاع وهنا قد قام الدليل على ارتفاع العينية والغيرية بين ذات
الله تعالى وصفاته على ما ذكرنا الا يرى ان الشيء الواحد يوصف بالوجود و

والعدم في حالة واحدة في مسائل الفقه عند قيام الدليل على
ذلك مع ان الاستحالة لا تتفاوت بين الفقه والكلام وهي
ما اذا كان لرجل امرأتان فقال لاحديهما ان حضت
فانت طالق وضرتك فقالت حضت تطلق هي ولا تطلق
ضرتها مع ان ذلك لم يخل من احد امرين اما اذا كان الحيض منها
موجودا او لم يكن فاعتبر حيضها موجودا في حقها ومعدوما في
حق ضرتها واجتماع الوجود والعدم في شيء في واحد استحالة
من ارتفاع العينية والغيرية بين الشيئين ولها نظاير واخوات
ذكرناها في النهاية فان قلت هذا الذي ذكره ان صفات الله تعالى
لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة انما يستقيم على تقدير ما ذكره
من حد الغيرين في الكتاب بعينه بقوله لان الغيرين موجودان
يتصور وجود احدهما مع انعدام صاحبه لو وقع مسلما عند
الخصم فلو قال الخصم هذا حده انت وبنيت مدعاك عليه
بارك الله لك فيما عندك من الحد والدعوى فكل منهما عندي غير
مسلم فان حد الغيرين عندي مذكور ان ما يكون احدهما
جملة يتصل تحتها الاخر وهذا وقع الاحتراز عن الواحد من العشرة
فان العشرة جملة يدخل تحتها الاحاد فكان لكل واحد داخلا
تحت العشرة فلا يكون غيرين هذا حد اختاره ابو هاشم
وعن هذا قال بعدم الصفات لله تعالى او نقول كما زعمت الكرامية
ان حد الغيرين هما الشيئان او الموجودان ثم لما كان ذات
الله تعالى شيئا وصفته ايضا شيئا وهما شيئان فكانا غيرين
ولهذا قالت الكرامية ان صفة الله تعالى غير الله او نقول ان
الواحد من العشرة غير العشرة كما قال جعفر بن حرب فلا يستقيم

فيما ادعاه المصنف رح ان كل صفة لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة
قلت هذا كله فاسد اما الاول فلان لفظة المذكور كما
يتناول الموجود يتناول المعدوم واطلاق اسم المعدوم فاسد
باباه اهل اللغة بل الاسم يتناول احد الموجودين باعتبار الاخر
واما الحد الثاني ففاسد ايضا لان الغيرين من الاسماء الاضافية
كالاب والابن والعلو والتسفل ولهذا لا يطلق اسم الغير على
ذات ما الا باعتبار وجود اخر والشي اسم ذات يستحقه الشي
باعتبار ذاته ولفظة الحد مع لفظة المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين
لا تفاوت بينهما الا من حيث اللفظ ولما لم يكن معنى كل واحد منهما
معنى الاخر لا يكون حدا له كما في الاسمين المترادفين واما زعم
جعفر بن حرب بان الواحد من العشرة غير العشرة فمردود
عليه فان العقلاء اتفقوا على ان العشرة اسم يقع على مجموع
شمولا للافراد فكان متناولا كل فرد مع اغياره فلو كان
الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن يكون
العشرة بدونه كما في اسم زيد مع عضوه فان اسم زيد يقع عليه
باعتبار هذه الاعضاء فكان اسم زيد متناولا لمجموع هذه الاعضاء
فاذا قيل يد زيد غيره كانت غير نفسها وربما يشكل هذا في يد
الادمي لبقاء الاسم بعد فوات اليد وزواله عند فوات الواحد من
العشرة الا ان بقاء الاسم في الادمي كان لان علة استحقاق الاسم
هو التركيب المخصوص والصورة المخصوصة وبفوات اليد لا يفوت
ذلك فبقي الاسم لبقاء علة الاستحقاق وبهذا لا يثبت التغاير عند
قيام اليد لم يكن اسم الادمي متناولا اياه وعند ثبوت التغاير
لو ثبت المغايرة لصارت اليد غير نفسها كما في الواحد مع العشرة فان العشرة

العشرة بفوات الواحد زال الاسم لان علة استحقاقه لذلك
القدر المخصوص اذ هي من اسماء الاقدار وقد زال ذلك القدر و
ثبت قدر اخر وهو علة استحقاق اسم اخر فزال الاسم و
حاصل كلمه ان قائلا لو قال ليس حد الغيرين ما ذكرتم قلنا
له لسنا نعني بالمغايرة التي ننفيها ههنا الا هذا وهو ان تجوز
ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصور
وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته وما وراء
ذلك فهو خلاف في العبارة فان كان اطلاقه لا يؤدي الى تجويز المحال
على الله تعالى نطلقه ولا نمتنع عنه وقد قامت الدلالة على انه ليست
بعض الذات لان كونه بعضا يؤدي الى كون ذاته متجزيا متبعضا
وهو من امارات الحدث فلا يجوز اطلاقه على الله فان قيل
لو جاز للقائل ان يقول بان صفات الله تعالى لا هو ولا غيره
ولا بعضه لجاز لقائل ان يقول انها هو وغيره وبعضه لان
في كل واحد منهما اثبات الاخر قلنا ليس كذلك
لان قول القائل بان هذه الصفات ليست عين الذات ولا غير الذات
ولا بعضه ليس فيه تناقض واما قول القائل هي هو وغيره و
بعضه تناقض مثال ما قلنا قول القائل هذا الحيوان
ليس بفرس ولا بغل ولا بقر فهو كلام صحيح من غير تناقض
ومثال ما قلتم قول القائل هذا الحيوان بغل وفرس وبقر فهو
تناقض فكذا هنا والمعنى فيه انه يجوز انتفاء الصفات
الكثيرة المتضادة عن الشي الواحد ويقال هذا الجسم ليس باسود
ولا بابيض ولا باحمر واما اثبات الصفات المتضادة للشي
الواحد فلا يجوز حيث لا يقال هذا الجسم اسود وابيض واحمر اعلم

ان للمعتزلة شبهات سوى هذا منها انهم قالوا ذات الله
تعالى غير الانسان وكذا علمه غير الانسان فكان ذاته غير الانسان
وكذا علمه فكان كل واحد منهما غيرا فيتحقق ان يقال هما غيران
وكذا في سائر الصفات والجواب الا انا لا نسلم
كون ذات الله تعالى وصفاته اغيارا للمحدثات وانما الكونا
ان تكون متغايرة في انفسها وهذا كما يقال في السوادين
ان كل واحد منهما مخالف للبياض وليس كل واحد منهما مخالفا
لصاحبه ومنها قولهم لو كان له علم لسعة الجهل قلنا
لا نسلم ان وجود الصفة يقتضي سبوه ضد تلك الصفة
الا يرى ان بياض الثلج وسواد الغراب لم يقتض كل
منهما سبوه ضده نفسه ومنها قولهم لو كان علم لكان محتاجا
الى العلم قلنا على هذا وجب ان يقال لو كان له ذات
لكان محتاجا الى الذات وهو باطل بالاتفاق ثم نقول الحاجة
لا تكون الا بين المتغايرين وقد بينا انه لم يكن الذات
غير العلم فكيف يتصور الحاجة اليه ومنها قولهم ان الله
تعالى لو كان له علم ان لم يعلم علمه فهو جاهل وان كان يعلم انه كان
يعلم بعلم اخر فكذلك الكلام في العلم الثاني وان كان
يعلم بذاته فقد ثبت انه عالم بذاته وان علم العلم بنفس
العلم فهو جعل العلم والمعلوم واحدا ولما جاز وجود معلوم
بنفسه لم لا يجوز وجود عالم بنفسه وكذا لما جاز كون معلوم هو
بنفسه علم لم لا يجوز عالم يعلم هو بنفسه كما قال ابو الهذيل العلاف
يجاب عنه فيقال هذا كلام باطل لانا نقول يعلم علمه بعلم هو
نفسه اذ علمه شامل بالمعلومات كلها وعلمه معلومة نظيره ما قررنا

في اول الكتاب من صحة معرفة النظر بالنظر والاستحالة في كون
المعلوم معلوما بعلم هو نفسه اذ في ان هذا كل من علم شيئا علمه بنفس
ذلك العلم اذ لو علم بعلم اخر لجاز انعدام العلم الثاني فيكون
الرجل عالما ولا يعلم علمه فيعلم ولا يعلم انه يعلم وهو محال واذا
جاز في ان هذا جاز في الغائب وانما ان يعلم بما ليس بعلم
فهو ذاته على ما زعم عامة المعتزلة ويقولون انه عالم بذاته او يعلم
هو بعلم هو ذاته فيكون علمه ذاته ولا يكون ذاته علما كما قال العلاف
محال واما ههنا فان العلم لما كان معلوما بنفسه وكان العلم
هو المعلوم كان المعلوم فلم يكن محالا وانما لزمت الاستحالة ان
قلنا العلم هو المعلوم والمعلوم ليس بعلم ونحن لم نقل هكذا
صح ما قلنا وبطل قول العلاف لهذا ومنها قولهم لو كانت هذه
الصفات لله لكانت باقية لا محالة ثم عند بقائها اما ان
كانت باقية ببقاء او بلا بقاء وكل واحد منهما لا يصح ففي الاول
لزوم قيام الصفة بالصفة وفي الثاني لزوم الباقي بلا صفة
البقاء قلنا قال بعض اصحابنا ان الله تعالى باق بصفاته
ويكون بقاء ذاته بقاء لصفاته فان قيل لو كان بقاء ذاته
بقاء لصفاته لزم وجود ذاتين ببقاء واحد وهو محال
كالمتحركين بقيام حركة واحدة ويلزم من هذا بقاء الاوصاف
ببقاء الجواهر قلنا انما يلزم هذه الاستحالة اذا ثبتت المغايرة
بين ذات الله تعالى وصفاته وقد بينا ان صفة الله تعالى
لا هو ولا هي غيره فلم يلزم حينئذ من استحالة وجود الباقيين المتغايرين
ببقاء واحد وكذلك لا يلزم من هذا بقاء الاوصاف ببقاء
الجواهر لان اوصاف الجواهر اعراض يستحيل بقاؤها بخلاف صفات
تعالى

فان الرائية قائمة بذات الله تعالى ليست باعراض والى هذا التقرير
مال الاشعري ولكن يلزم على هذا ان يكون حيوة الذات حيوة
الصفات لانها ليست باعتبار للذات علما علم وقدرته وسمعه
وبصره فيكون كل صفة حيا عالما قادرا سميعا بصيرا و
المحققون من اصحابنا رحمهم الله قالوا في الجواب عن هذا كل
صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة
وذلك ان الدليل دلنا على ثبوت هذه الصفات وعلى استحالة
عدمها فوجب القول ببقائها ضرورة قيام دليل البقاء وقد
قام الدليل ايضا على ان الباقي بلا بقاء محال فكانت باقية
بالبقاء وكذا قامت الدلالة على استحالة قيام المعنى بالمعنى
فحصل بمجموع هذه الدلائل القطعية ان كل واحد من هذه الصفات
باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون علمه تعالى علما للذات
فكان به عالما ويكون العلم بقاء لنفسه فيكون باقيا ببقاء
هو نفسه وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه ايضا فيكون
الله تعالى باقيا وهو نفسه ايضا باق وهذا هو الجواب المعول عليه
فان قالوا لما جاز ان تقولوا ان علم الله تعالى باق ببقاء هو
نفسه لم لم يجز لنا ايضا ان نقول ان الله عالم بعلم هو نفسه
قلنا لانه كما لم يجعل هو علمه ذاته كذا يجعل قدرته وسمعه
وبصره وبقاءه ذاته فيجعله حيا بما هو علم قادرا بما هو حيوة
سميعا بما هو قدرة وهذا كله محال ونحن اذا قلنا ان العلم
بقاء لم نقل انه قدرة او سمع او بصر فكان ما قاله محالا وما
قلنا صحيحا ومن شبهتهم ايضا لو كان لله تعالى علم لكان مستحيل
البقاء ولكان عرضا ولكان من جنس الضماير والاعتقاد ولكان

ضروريا او مكتسبا لانه لا يعقل علم خارج عن هذه المعاني في
الجواب عنها ان الغائب علمنا لم كان علما لا لانه مستحيل البقاء لان ثلاثية الجهل
وجميع الاعراض لبقاء فيه وليس بعلم ولا لانه عرض لهذا ايضا
ولا لكونه من جنس الضماير والاعتقاد فان الجهل والشك والظن
مشاركه ولا لكونه ضروريا لان العلم الاسد لالي علم وليس بضروري
وحركات المرتعش ضرورية وليست بعلم ولا لكونه مكتسبا لان
الحركات الاختيارية والسكون الارادي مكتسبة وليست بعلم
والعلم الحاصل بالحواس الخمس ليست بحسه وهي علوم وجميع ما يورد
من هذا القبيل يندفع على هذا السبيل والله الموفق الى كله اشار في
التبصرة وفي الكفاية ثم اعلم ان عبارة عامة متكلمي اهل الحديث
في هذه المسئلة ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم وكذلك فيما وراء
ذلك من الصفات والكثرة مشايخنا رحمهم الله امتنعوا عن هذه العبارة
احترازا عما يوهم ان العلم آلة واداة فيقولون الله تعالى عالم
وله علم وكذا فيما وراء ذلك من الصفات والشيخ الامام ابو
منصور رحمه الله يقول ان الله تعالى عالم بذاته حي بذاته قادر بذاته
ولا يريد به نفي الصفات لانه اثبت الصفات في جميع مصنفاته
واثبتها بالدلائل لاثباتها غير انه اراد بذلك دفع وهم المغايرة وان
ذاته تعالى فات يستحيل ان لا يكون عالما وهذه المسئلة عظيمة
كثيرة الشبه جمة الحجج اتسع مجال الجدال وفسح مكان القيل
وفيما ذكرنا من الحجج ودفع الشبه غنية عما وراء ذلك لمن لم يحد عن
سواء الطريق ولم يعدم مراد التوفيق فصل في اثبات
ازلية كلام الله تعالى فصل صفة الكلام واخرنا
ذكر سائر الصفات مع ان صفة الكلام صفة لله تعالى كسائر

الصفات من العلم والحيوة والقدرة والسمع والبصر لظهور
قوة اثر تلك الصفات من حيث اللزوم والعموم بخلاف اثر صفة
الكلام حيث لم يعم كما عمت آثار تلك الصفات فان اثره مما
يخص و يثبت حيث صح ان يقال كلم الله موسى عليه السلام ولم يكلم
غيره ولذلك سمي هو كليم الله من بين الرسل واما آثار الصفات
الاول فتثبت لا تخص ولا يقال علم الله زيدا و يعلم عمرا بل علمه
شامل للمعلومات اجمع وهذا هو الجواب عمن سئل لم افرد ذكر هذه الصفة
عن تلك الصفات وهو ايضا وجه مناسبة التأخير عن ذكر تلك
الصفات و وصلها بها اذ كونها صفة اقتضى الاتصال والتمادي
في الاثر اقتضى الانفصال ثم قوله في اثبات ازلية كلام الله تعالى
اي في اظهار دليل قدم كلام الله تعالى لما ان ازلية كلام الله تعالى ثابتة
والمصنف رح يظهر دليلها في هذا الفصل ثم قيل في تفسير الازل
والابد الازل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من
الازل التضيق والابد اسم لما تنفر القلب عن تقدير نهايته
من الابود التنفر هكذا وجدت بخط الامام تاج الدين الزرنوجي
رح وذكر في الصحاح والازل بالتحريك القدم يقال ازلي ثم
قال ذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة قولهم للقديم
لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلي
ثم ابدلت الياء الفا لانها اخف فقالوا ازلي كما قالوا في الرمح
المنسوب الى ذي يزن ازلي ثم ان الله تعالى متكلم بكلام هو صفة
ازلية ليست من جنس الحروف والاصوات فان قيل ما
فائدة تصريح قوله ليست من جنس الحروف والاصوات مع معلومية
ذلك بذكر قوله هو صفة ازلية لانها لما كانت ازلية لا يكون هي

تفسير الازل والابد

٧٣

هي من جنس الحروف والاصوات من المحدثات فلا يكون
هي في الازل لا محالة قلت ذكر ذلك لرد وهم اثبات ازلية
مع كونها من جنس الحروف والاصوات كما توهمت الحنابلة ذلك
و زعمت ان الحروف والاصوات كلام الله تعالى على الحقيقة
وانها غير مخلوقة ولم يفرقوا بين الدليل والمدلول وكذلك
ذلك لرد وهم ان الكلام جسم كما توهمه النظام فان مذهبه
ان الكلام في الشاهد جسم لان عنده لا عرض الا الحركة ولان
الكلام في عرف الناس يقع على الالفاظ المنظومة من الحروف والاصوات
على وجه الافادة للسامع وعن هذا قيل شعر حد الكلام ما افاد المستمع
نحو سعى زيد وعمرو متبع وصرح به لزيادة الاعلام هنالك وسا
لرد وهم الابهام في ذلك قوله وهي صفة منافية فان قيل
ما فائدة اعادة كلمة هي بعد ما ذكر قبلها قوله بكلام هو صفة ازلية
قلنا الفائدة في الثانية غير الفائدة في الاولى فان كلمة هو
لبيان الكلام وكلمة هي لبيان الصفة وعن هذا فرق بالتذكير و
التانيث فكانت الاولى لبيان المذهب لحقه والثانية لبيان صفة
الكلام قوله وهي صفة منافية للسكوت والآفة فان قيل
قوله هي راجع الى قوله صفة ازلية ثم هذا الذي ذكره وهو هي صفة
منافية للسكوت والآفة انما يتحقق في الكلام اللفظي الذي هو
مشتمل على الحروف والاصوات على وجه الافادة لا في صفة الكلام
الذي هو قائم بذات الله تعالى ولا يفوا د المخلوق لان السكوت
انما هو ضد للتلفظ اللفظي دون الكلام المعنوي والمنافات
انما يكون بالضد و كلامنا في الكلام المعنوي الذي هو مدلول الكلام اللفظي
فكيف يكون الكلام المعنوي منافيا للسكوت والآفة قلت قال الامام الزاهد الصفار

البخاري رحمه الله بعدما ذكر هذا الحد بقوله أن الكلام معنى يقوم بالذات ينفي الخرس والسكوت لا يحتاج فيه إلى الحرف والصوت فقال وهذا تحديد صحيح سيتم في إثبات هذا الغائب اما اعتبار معنى فلانه صفة وكل صفة معنى واما قيامه بالنفس اي بالذات فلان كل صفة يقوم بالذات واما كونه نافيا للخرس والسكوت فلانهما ضدان للكلام لان الخرس عن لا كلام له والسكوت ضد الكلام لان المتكلم وقت الكلام لا يكون ساكتا والساكت وقت السكوت لا يكون متكلما فلا يجتمع الكلام والسكوت وهذا الاطلاق يدل على ان الكلام اللفظي مناف للسكوت فكذلك الكلام المعنوي ايضا مناف للسكوت وعن هذا قال الامام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله في جواب هذه الشبهة في فوايد البداية الخرس الظاهر ضد الكلام الظاهر لا بد ان يدبره في نفسه اولا بانه يريد ان يتكلم بهذا الكلام الظاهر وذلك التدبير منه كلام باطني وهو مناف للسكوت الباطني الذي هو عبارة عن عدم ذلك التدبير والدليل على هذا ايضا اعني ان الخرس والطفولية منافيان للكلام للكلام الباطني ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله وقال آخرون الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم وهو المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه الالفاظ المتركبة عن الحروف الى هذا ذهب ابن الروندي وابو الحسن الاشعري وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي وهو الصحيح المعول عليه ثم قال هؤلاء يجعلون الخرس والسكوت والآفة الامساك عن الفكرة والسهو والخرس والآفة من الطفولية والبهيمية التي تمنع من تصوير المعنى في النفس ويقولون ان هذه العبارات ليست بكلام بل هي عبارات عن الكلام والكلام هو ما يتأدى بهذه الحروف وهو المعنى القائم

القائم بالنفس عندي ان هذه العبارات سمي كلاما لدلالتها على الكلام الذي ان قال هو الدليل عليه قول الاخطل شعر ان الكلام من الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي رواية ان الكلام لفي الفؤاد وقوله والآفة اراد به الطفولية والخرس وبهما يترجح في البصرة فان قيل ان عيسى عليه السلام تكلم وهو في المهد ان الطفولية لا ينافي الكلام قلنا ان الله تعالى ازال عنه المانع عن التكلم فصار متكلما باذن الله تعالى فلا يرد نقضا وهذه العبارات عليها المراد من العبارة النظم المعنوي المسوق له الكلام وانما سمي هو عبارة لما ان المتكلم يعبر اي يتميز من المعنى القائم الى اللفظ والسامع يعبر من اللفظ الى المعنى القائم بالمتكلم واما في حق الله تعالى فكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو كونه امرا ناهيا مخبرا والضمير في عليها راجع الى الامر والنهي والخبر المدلول عليها بقولنا امر ناه مخبر فان قيل اسم كلام الله تعالى على هذه العبارات ان كان باعتبار الدلالة على كلام الله تعالى القائم بذاته كان مجازا وما كان مجازا يصح نفيه وههنا لا يصح نفيه فما وجهه قلت هذا وان كان مجازا فقد ورد الشرع باطلاق تسمية كلام الله تعالى على هذا الدال على كلام الله تعالى القائم بذاته بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والمراد منه هذه العبارات بذلك الاسم على العباد ولا يصح نفيه الا ترى ان الايمان بالآيات المؤولة واجب كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكذلك الصفات التي ورد الشرع باطلاقها على الله تعالى مثل الغضب والعجب والحثة في قوله وغضب الله عليه ولعنه وقوله بل عجبت بضم التاء وقوله وجاء ربك فالايمان بتلك الآيات واجب وان كانت حقيقة هذه الصفات لا يصح

في صفة الله تعالى لما ان هذه الاوصاف منه تعالى مذكورة في القرآن
فكان الاعتقاد بما جاء به القرآن من الاوصاف واجبا مفوضا
معناها الى علم الله تعالى وبقولنا فيما يجب الاعتقاد وقع الاحتراز
عن قوله تعالى والجبال اوتادا الى قوله وجعلنا الليل لباسا وجعلنا
فانه لا يجب على احد اعتقاد الجبل بانه وتد حتى لو حلف بقوله لا يجلس
على الوتد فجلس على جبل لا يحنث وكذا لو حلف لا يلبس فقعد ركب الليل
لا يحنث **وقوله** وهي المعنى بقولنا فضمير وهي راجع الى ما ذكر
في اول الفصل بقوله صفة ازلية ليست من جنس الحروف ولم يقل
وهي المعنية بقولنا لان اسم المفعول ههنا اسند الى الجار والمجرور
لم يكن بد من تذكيره وان كان المجرور مؤنثا نحو ان يقول ذهب
بهند ولا يجوز ذهبت بها خصوصا اذا كان المجرور مذكرا وقد
اشبعنا بيان هذا في الموصل في شرح الفعل المبني للمفعول **وقوله**
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وانما قيد كلام الله تعالى بقوله القرآن
ولم يقل القرآن غير مخلوق كيلا يسبق الى وهم السامع انه اراد به هذه
العبارات هكذا ذكره المصنف ولكن بزيادة شيء وقال مشايخنا
رح من ائمة سمرقند الذين جمعوا بين علم الاصول والفروع كانت عباراتهم
في هذا ان يقولوا القرآن كلام الله تعالى وصفته وكلام الله تعالى غير مخلوق
وكذا صفته ولا يقولون على الاطلاق القرآن غير مخلوق كيلا يسبق
الى وهم السامع ان هذه العبارات المتركبة من الحروف والاصوات
ليست بمخلوقة كما تقوله الحنابلة الى آخره **وقوله** غير حال فيها اي
المدلول وهو كلام الله تعالى الازلي القائم بذاته وتفسيره ما بينا اي
تفسير قوله ثم انا نقول القرآن مقرو بالسنتنا الى قوله غير حال فيها
هو ما ذكرنا بقولنا وسمي العبارات كلام الله تعالى على معنى انها عبارات

عبارات عن كلامه الازلي القائم بذاته فكان قوله ما بينا اشارة
الى قوله وسمي العبارات كلام الله تعالى تعالى الى آخره او نقول يعني قوله
وتفسيره ما بينا اي تفسير القرآن ما بينا وهو العبارات انما سميت
هذه العبارات كلام الله تعالى باعتبار الدلالة على الصفة القائمة بذات
الله تعالى فلم يتفاوت بعد ذلك ان يكون مقروا بالسنتنا او محفوظا
في صدورنا او مكتوبا في مصاحفنا سمي كل منها كلام الله تعالى لوجود
الدلالة من كل واحد منها وهذه الحروف مخلوقة خلافا للحنابلة
فانهم قالوا بان هذه الحروف غير مخلوقة وقد ذكرناه وقوله
وهي اعراض لا دوام لها فان قيل ما فائدة ذكر قوله لا دوام
لها فانه لما ثبت كونها اعراضا ثبت عدم دوامها لا محالة قلت
احترازا عن قول الجبائي فانه اجاز بقاء الكلام وان كان الكلام حادثا
فلما كان الكلام حادثا كان عرضا لا محالة وهو قد اجاز بقاء الكلام
الحادث كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهي قائمة بمحالها التي هي
اللسان الى آخره استدل على مخلوقية الحروف بثلاثة اوجه
احدها لانها اصوات وثانيها وهي اعراض وثالثها وهي قائمة
بمحالها التي وهي اللسان فاللسان حادث والحروف قائمة باللسان
فكانت حادثة ايضا كاللسان اللهاة الهنية المطبقة في اقصى سقف
الفم والجمع اللهوات وغير المخلوق يعبر بما هو المخلوق يعني وغير
المخلوق وهو ذات الله تعالى يعبر بتكلم الله تعالى التي هي مركبة من
الهمزة واللامين والهاء وهي مخلوقة وقال المصنف رح فاذا
قيل الله فهذه التسمية عربية وله بكل لسان تسمية ثم قولنا الله
حروف واصوات وهي مخلوقة والهمزة منها ربعها وهي مع
احد اللامين نصفها وهي مع اللامين ثلاثة ارباعها وهي الهاء كلها

فكذا الكلام الذي صفة الله تعالى مع هذه الالفاظ الدالة عليها
وهذه العبارات العربية او العبرية او السريانية عبارات عن كلام الله
تعالى القائم بذاته وهو يتأدى بها وهذه العبارات حروف واصوات
وهي محدثة مخلوقة في محالها دلالات على الكلام الذي هو الصفة الازلية
لله تعالى **وقوله** وزعمت المعتزلة ان كلام الله تعالى مخلوق
خلقه في محل فصار به متكلما اعلم ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة
في كلام الله تعالى مبني على خلاف آخر وذلك الخلاف مبني ايضا
على خلاف آخر اما الخلاف الاول فانهم ينكرون الكلام القائم بذات
الله تعالى ويقولون كلام الله هذا الكلام المشتمل على الحروف والاصوات
ولذلك قالوا بان كلام الله تعالى مخلوق ونحن نساعدهم في ان
هذا الكلام المشتمل على الحروف والاصوات مخلوق ولكن نحن نثبت
مدلول هذا الكلام وهو صفة قائمة بذات الله تعالى وهم ينكرون
ذلك فلذلك وقع الخلاف فكان قولنا القرآن غير مخلوق
يراد به الصفة القائمة بذات الله تعالى وهذا الخلاف ايضا مبني
على خلاف آخر وهو انهم ينكرون من صفات الله تعالى فلذلك انكروا
كون الكلام قائما بذاته وقال في الكفاية وزعم جمهور المعتزلة ان
الله تعالى لم يكن متكلما في الازل حتى خلق لنفسه كلاما فصار به
متكلما وزعموا ان كلامه مخلوق حادث غير انهم افترقوا فيما بينهم قال
بعضهم كلامه من جنس الحروف والاصوات وقال بعضهم هو من جنس الحروف
والاشكال لا من جنس الاصوات وانما يظهر ثمرة اختلافهم في ان الله تعالى انما
صار متكلما عند الطائفة الاولى عند خلقه الحروف والاصوات
في محل القراءة فاما بدون ذلك لا يصير متكلما وعند الطائفة الاخرى
يصير متكلما باحداث الحروف في اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا

وكذا في كل مصحف وانما لزمهم هذه المحالات لانكارهم قيام الصفات
بذات الله تعالى ولا يمكنهم انكار كلام الله تعالى اصلا فاضطروا الى اثبات
كلام حادث قائم بالغير وكل حادث قائم لا بد ان يكون مخلوقا
فعلم بهذا ان قوله خلقه في محل اي في محل غير ذات الله تعالى وقوله اما ان العدم
الموجب للتعري عن الكلام ثم قبل الكلام واما ان لم ينعدم فان
قيل هذا التقسيم انما يصح ان لو كان التعري وجوديا فاما ان كان عدميا
فلا يحتاج هو الى الموجب للعدم لان العدم هو الامر الاصلي
فلا يحتاج سعيه على العدم فان قيل قلنا التعري امر وجودي
لا عدمي فيلزم من وجود عدم الكلام كالجلوس اذا ثبت في ذات يلزم
منه عدم القيام وهذا لان الكلام وجودي فلا بد ان يكون التعري
بصفة وجودية كالمتحرك فانه متحرك لقيام الحركة به لا باعتبار عدم
السكون ثم لو اريد ابقاء الحركة في ذلك المحل لا يبقى فيه السكون
الذي هو صفة وجودية وهذا لان الكلام وقع في تعري ذات الله
تعالى عن الكلام وتعري ذاته عن الكلام مع وجود الذات لا يكون الا
الا بوجود ضده من اضداد الكلام فكان التعري وجوديا لا محالة وهذا
لان اضداد الكلام السكوت والآفة ثم الآفة على انواع الطفولية
والخرس والبهيمية والصفة الوجودية لا تنعدم الا بوجود ضدها
كالمتحرك لا يتعرى عن حركة الا بوجود السكون على ما ذكرنا فكذا هنا
التعري عن الكلام عند وجود الذات لا يكون الا بضد الكلام الذي هو
وجودي فكان التعري وجوديا والاصل ان من اوصاف التعري الموصوف
مع بقاء الموصوف لا تنعدم الا بوجود ضد من اضدادها فيستحيل انعدامها
بالعدم الاصلي عند وجود الموصوف واما الموصوف فيصح انعدامه
بالعدم الاصلي والخصوم يساعدوننا في وجود الله تعالى في الازل فعدم الكلام

فيه لم يكن الا بوجوه ضد من اضداد الكلام وهو المعنى بالتعري
فكان وجوديا فلما كان وجوديا لم يكن ذلك الا بالموجب فيتحقق
التقسيم فكان في القول بحدوث الكلام اما استحالة ضرورية بصفة
لله تعالى الى آخره يعني لو قلنا ان كلام الله تعالى حادث لا يخلو
ذلك عن احد امرين اما ان يقال ان الكلام ليس بصفة لله
تعالى وفيه نفي فرضية الايمان والصلوة والزكوة وغيرها من
الفرائض اذ فرضية هذه الاشيا وناهيا عن المنكرات وهو كفر
محض واما ان يقال ان الكلام الحادث صفة لله تعالى ولما كان
صفة له كان قائما بذاته وفيه دلالة حدوث الله تعالى لما انا
اثبتنا حدوث جميع الاعيان باعتبار قيام الاعراض الحادثة بتلك
الاعيان والكلام الحادث عرض لا محالة فكان قيامه بذات الله
دليل حدوث ذاته لا محالة فكان الله حادثا حينئذ وهو ايضا كفر
محض **فان قلت قوله** ان الكلام اذا لم يكن صفة لله تعالى
يلزم منه نفي فرضية الصلوة والزكوة وغيرها من الفرائض مسلم
لان هذه الفرائض لا يهتدي اليه العقل فكان فرضيتها موقوفة على ورود
السمع **واما قوله** وفيه نفي فرضية الايمان فهو غير مسلم لما ذكرت
في اول الكتاب بان اهل الفترة مؤاخذون بالله تعالى ووحدانيته
بالدليل الواضح فحينئذ لو لم يكن الكلام صفة لله تعالى يلزم منه ارتفاع
افتراض الايمان لما ان وجوبه غير موقوف على ورود السمع فبعد
ذلك ما وجه قوله وفي ذلك ارتفاع افتراض الايمان وحرمة
الكفر والمعاصي **قلت** وجه ذلك ان يقال المراد منه ارتفاع
تيسير الوصول الى معرفة افتراض الايمان وحرمة الكفر والمعاصي
وبهذا لاق فرضية الايمان بالله تعالى ووحدانيته واتصافه بصفة الكمال وان

وان كانت غير موقوفة على وروده والسمع يكون بعد الكفر حجة بالغة
الله تعالى ان لم يرسل اليهم رسولا بان يقولوا لم يرسل الينا رسولا
فيبلغنا فرضية الايمان والطاعة حتى نؤمن بك ونصدق رسلك
وجميع ما وجب علينا تصديقه والايمان به ودل على هذا المعنى قوله
تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح الى قوله رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى يا اهل
الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل ان تقولوا
ما جاءنا من بشير ولا نذير اي لئلا تقولوا او كراهة ان تقولوا وقوله
ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع اياتك والله تعالى اقام حجة على العباد بابلغ الوجوه
قطعا لحجج المعاندين من كل وجه فمن ذلك تبليغ رسله على العباد
فرضية الايمان وذلك انما يكون اذا كان الكلام صفة لله تعالى
وفيه بيان فرضية الايمان ثم هذه العبارات لم تصلح ان تكون
هي صفة لله تعالى بنفسها لحدوثها في السنتنا بالقراءة وفي قلوبنا
بالحفظ وفي مصاحفنا بالكتابة بحروف وكلمات مجموعة اجزاء
سور وآيات وفصول وغايات فالحادث لا يكون صفة
للقديم اذ فيه جعل القديم محل الحوادث فكان فيه دلالة حدوثه
فلذلك لم يكن بد من ان يجعل هذه العبارات دالة على كلام قديم
هو صفة لله تعالى قائمة بذاته وسميت هذه العبارات كلام
الله تعالى ليتادى احكام تلك الصفة بهذه العبارات والله الموفق
ثم على قود كلام المعتزلة لما لم يكن الكلام صفة لله تعالى لم يكن العبد
مامورين بالايمان والصلوة والزكوة وغيرها ولا منهيين
عن الكفر والمعاصي ثم لو عذب الله الكافرين والعاصي بسبب

الكفر والمعاصي وتارك الصلاة بترك الصلاة كان ظالما لانه لو
كان معذبا لهم لم يرتكب اثما اصلا تعالى الله عما يقولون الظالمون
وهم انما وقعوا في هذه الدعوى لانهم لا نفيهم التوحيد باعتبار نفي الصفات
لله تعالى في الازل لئلا يلزم التعدد ثم انهم ابطلوا بنفي الصفات
عدل الله تعالى على هذا الوجه الذي قررت ثم انهم اثبتوا للعباد قدرة
تخليق افعالهم لاثبات العدل لله تعالى لما ان تخليق افعال
العباد لو كان لله تعالى لكان معذبا اياهم بسبب فعله لا بسبب
فعلهم فلا يبقى العدل وقد ابطلوا بهذا القول توحيد الصانع
اذ العالم اعيان واعراض واكثر الاعراض الافعال الاختيارية
لما دب ودرج لا بتخليق الله تعالى فكان العالم مخلوقا لتعدد
ولكن لا يحصون من الخالقين وفيه ابطال التوحيد وعن هذا
كان شيخي رح ينقل عن الاساتذة الذين مضوا في بخارا رحمهم الله
بالفارسية حيث قالوا للمعتزلة توحيد تان عدل را باطل
مي كند همچنانك در وجه اول يعني نفي صفات عدل را باطل مي كند
وعدل تان توحيد را باطل مي كند همچنانك در وجه ثاني بود
يعني افعال عباد را مخلوق بندگان گفتن توحيد را باطل مي كند
على ما قررت وفيه تصحيح قول اصحاب الهيولى وهم من الفلاسفة
يقولون ان العالم محدث ولكن له اصل قديم يسمى عندهم ذلك الاصل
الهيولى يعنون بذلك الهيئة الاولى قلنا انه لم يعتبر عن الهيئة
الاولى دل على ان تلك الهيئة لم يكن قديمة اذ القديم لا يقبل
العدم على ما ذكرنا قبل هذا في اثبات حدوث العالم وهذا لانا
هناك بقيام الحادث بالقديم على حدوث ذلك القديم الذي يدعونه
قديما وهو الهيولى ثم ههنا لو كان الكلام الحادث حدث في ذات الله

تعالى لم يبطل ذلك حدوث ذات الله تعالى كان فيه تصحيح قول
اصحاب الهيولى لا محالة وفي قبول القديم للاعراض الحادثة وهو كفر
محض اي القول بهذا القول وهو القول بان القديم يقبل الاعراض
وان العرض يكون صفة للقديم كفر محض اذ فيه قول بقدم العالم لما
ان حدوثه انما ثبت لعدم قبول القديم للاعراض الحادثة والقول
بقدم العالم كفر لادائه الى تعطيل الصانع فكذا هنا وفي قوله لان
الكلام المحدث عرض اشارة الى ان كلام الله تعالى ليس بعرض قوله
وبادروا المتسفهة من جوز ذلك اي الى تسفيه من جوز وجود عرض
لا في محل وعن هذا نسب جميع العقلاء الدهرية الى الغباوة بتجويزهم
الصور مجردة عن محالها واخرجوا ابن الروندي في تجويزه وجود تكوين
لا في محل وابا الهذيل في تجويزه وجود خطاب كن لا في محل والجبائي
وابنه ابا هاشم في تجويزهم الارادة لا في محل عن اشتهار المناظرة ونسبوهم
الى العناد والمكابرة وتسمية اسم الفاعل منها لمحالها اي تسمية اسم الفاعل من
الصفات لمحالها وغير ذلك من الاسماء المشتقة وهي الميت والاعمى و
الاعور والاشل والاعرج دون موجدها وهو الله تعالى بدليل ما ذكر بعد
هذا بقوله ومن تفوه به او من تلفظ به وتكلم تسارع الناس الى رده
ومنه لكفره الصراح قوله بالمحال الوضاح اما الكفر فلاطلاقه اسم الميت
والمريض وغيرهما من صفات الحدوث القديمة الصحيحة على الله تعالى واما
القول بالمحال وهو كونه مريضا حال كونه ميتا وكونه ابيض حال كونه
اسود وغيرهما ولتقرير هذا السر لم يدخل الواو في العدد الثاني
وادخل في الاول وكان هذا جوابا بالسؤال من سأل بان قال لم ادخل
الواو في الاول دون الثاني وزيادة تبيين الجواب فيه هي ان
يقال ان المراد في الاول ذكر لكفر بنطق باسم كان لاجتماع الضدين

في حالة واحدة فكان من حقه ان يذكر بالواو ليكون دليلاً على
اجتماع النظاير لا الاجتماع في حالة اذ فيه اجتماع الضدين وهو محال واما
في الثاني فالمراد اثبات الاحالة باجتماع الاضداد في حالة اذ معنى قوله
وعلى قياد كلام المعتزلة ينبغي ان يكون الميت الاسود الابيض
اي ينبغي ان يكون الميت حال كونه مريضاً والاسود حال كونه
ابيض هو الله تعالى وكذلك في غيره فكان من حقه ان يترك الواو
فالحاصل ان في الثاني بيان الاحالة من وجهين احدهما وصف الله
تعالى بالموت والمرض وغيرهما تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً و
الثاني اجتماع الضدين عليه في حالة واحدة وفي الاول بيان تكثير
النظاير في جواز اتصال المحال بالصفات التي قامت بتلك
المحال قوله فمثله ما نحن فيه يعني ما سبق من مذكور است
ان سبحن ما در ورا لم بمعنى لما اثبتنا بالدليل ان الصفات
اذا قامت بالمحال كان الموصوف بتلك الصفات لمحالها لا لموجدها
لا موجدها ويشتق اسم الفاعل من تلك الصفات لمحالها لا
على ما ذكر من النظاير وجب ان يكون المحل هو المتكلم الذي قام به
الكلام لا موجد الكلام فيبطل منه قول المعتزلة بان الله تعالى
اوجد الكلام في محل فصار به متكلماً لما ان الكلام صفة كساير
الصفات وفي ساير الصفات الحكم كما قررت فيجب ان يكون
في الكلام كذلك فان قلت لو قالت المعتزلة لما انكرتم
قولنا ان الله تعالى خلق كلامه في محل فصار به متكلماً مع سبق ان
تكلم المتكلم بكلام قائم في محل اخر الا ترى ان الناس يقولون
في كلام المصروع ان الجني يتكلم على لسانه وجاء في الحديث ان النبي
عليه السلام قال ان الملك لينطق على لسان عمر وفي بعض الروايات

ان الحق لينطق على لسان عمر قلت هذا الذي ذكروه دليل على غاية
العجز والحيرة لان هذا القول ليس بقول من يلزم الانقياد في
لقوله بل ذلك المعول قول بعض الكهان الذين لا اعتبار بقولهم
والتعليق بمثله لا يجدي نفعاً لو قاله غير الكهان انما يريد به
ان الجني يلقي في قلب المصروع شيئاً فيجري المصروع ذلك
على لسانه فاضيف ذلك الى الجني لكونه حاملاً للمصروع على اجراء
ذلك على لسانه وهذا لان لسان المصروع لما لم يكن محلاً
لقدرة الجني لم يتصور تكلم الجني به لان مخلوق ما لا قدرة
له على ما هو خارج عن حيز قدرته عندنا فلا يتصور ان يكون
ذلك الكلام فعلاً للملك لانه لو كان كذلك لم يكن لعمر فيه منقبة
بل كان ذلك فعلاً لعمر الآن لما كان يلقي ذلك في قلبه حتى
اظهره عمر بلسانه اضيف الى الملك على طريق المجاز والدليل عليه
قلنا وهو ما روي في بعض الروايات ان الحق لينطق
على لسان عمر فقيل الحق هو الله تعالى وذلك ليس بكلام الله تعالى بالاتفاق
والله الموفق قالوا كذبه لم يولد ازيد بعد عدمه على ان سيحيه زيداً
لم يولد والضمير البارز في تحققه راجع الى قوله فاما الامر يجب
الاقدام عند وجوده وقوله ان عند المعتزلة كان المنزل على النبي
الى قوله ولم يكن ذلك محالاً ولا سفهاً فان قلت لو قالت المعتزلة
الفرق بين ما يقولونه من كون الكلام صفة لله تعالى ازلية وفيه الامر
والنهي وبين ما اوردتموه علينا من كون المنزل على النبي عليه السلام
امراً ونهياً لمن كان موجوداً ولمن يوجد بعدهم الى انقراض الدنيا
ظاهر لان ذلك ليس سفهاً في اصله لوجود المامورين والمنهيين
عند وجود الخطاب فلما صح ذلك وقت الخطاب دامت صحته

الى الانقراض واما فيما ذكرتموه فلما لم يصح وقت الخطاب لانعدام
من يخاطب لم ينقلب صحيحا بعد ذلك كما في الشاهد فانه والى البلغة
لو امر الجنين بامر ينتفع بذلك الامر كان جعل ذلك الامر منه هذا خطابا
صحيحا للموجودين ولمن بعدهم واما لو امر بشيء وليس عنده
احد لم يصح ذلك الامر في نفسه ولا ينقلب صحيحا بعد ذلك
ما جوابنا عنه قلت جوابنا عنه ان نقول ان ذلك الذي
ذكره من قوله تحققه ان عند المعتزلة لان المنزل على النبي
عليه السلام امرا الى آخره ليس بجواب بطريق التسوية بين
كلام الله تعالى وكلام المخلوق ولكن لدفع قول الخصم بانه المعدوم في الشاهد
يصح في الجملة ان يكون مخاطبا بالامر والنهي حال وجوده في حال
كونه صالحا لفهم الخطاب وان لم يصح في الحال فكذا فيما نحن فيه
بل بالطريق الاولى لكون كلام الله تعالى واجب البقاء واما
الجواب الصحيح من قولهم والامر والنهي للمعدوم سفه اعتبارا بالشاهد
الى آخره فهو ان يقال لا يصح اعتبار كلام الله تعالى بكلام الشاهد
لان كلام الشاهد عرض لا بقاء له فلا يتصور الايجاب وقت وجود
الامر لكون المامور معدوما ولا وقت وجود المامور لعدم
الامر واليه اشار رحمه الله بعد هذا بقوله لان الامر الحاصل من الآدمي
عرض لا بقاء له الى آخره وتوضيح الجواب الصحيح هو ان يقال
لهم ان كان هذا في الشاهد ان كان الخطاب للمعدوم سفها
في الشاهد فلم سوّا ان يكون في الغائب هكذا فلا بد من اثبات
التسوية بين الشاهد ليمكن الاستدلال وتعدية الحكم الى الغائب
ولا تسوية لهم مطلقا الا ترى ان كل فاعل في الشاهد جسم وهو لحم
ودم وعظم وعصب ولا يلزم مثله في الغائب فكذا فيما نحن

نحن فيه ايضا لما تبين من عدم صحة الامر والنهي للمعدوم
في الشاهد عدم صحتهما في الغائب لوجود الفرق بينهما وهو
ان كلام الله تعالى ازلي واجب البقاء فيكون الامر والنهي من
الله تعالى ايجابا للمعدوم حال وجوده وحال صلاحيته للخطاب ولا
كذلك في الشاهد قال العبد الضعيف غفر الله له كان من
حق الجواب من اعتبارهم بالشاهد بان الامر والنهي للمعدوم
سفه اعتبارا بالشاهد ان يكتفى بالفرق بين كلام الله تعالى وهو
واجب البقاء فيبقى الى وجود المخاطبين فيصح وبين كلام
العباد فانه لا بقاء له فكان الامر والنهي فيه للمعدوم سفها
فلا يصح الامر والنهي للمعدوم لذلك ولا يتعرض لتصحيح الامر والنهي
للمعدوم استدلالا بكون المنزل على النبي عليه السلام على تصحيح قوله
بانه ذلك امرا ونهيا للموجودين ولمن بعدهم الى قيام الساعة
فكذا فيما نحن فيه فان هذا الاستدلال لا يصح لوجود الفرق الظاهر
بين ما نحن فيه وهو ان يكون الامر والنهي في الازل وليس فيه
مخاطب من احد وبين وقت نزول القرآن على النبي عليه السلام
وفيه مخاطبون من غير عدد وان كان يبقى لمن بعدهم بطريق
التناسل والتوالد لكي لا ينقطعوا الفرق بوقوعهم وبقولهم
الفرق بينهما بين والامر لنا حينئذ هين **وقوله** فانما كان ذلك
كذلك والاشارة في ذلك راجعة الى امر في الشاهد للمعدوم في قوله
ثم قال يا زيد اسقني والاشارة في قوله كذلك راجعة الى السفه المستفاد
من قوله فهو سفه اي وانما كان الامر للمعدوم في الشاهد سفها لان الامر الحاصل
من الآدمي عرض الى آخره ثم هذا الاشكال الذي اورده علينا المعتزلة لازم
عليهم لانهم قالوا ان كلام الله تعالى حادث عرض ومع هذا ينكر

الامر والنهي للمعدوم ولا يمكنهم التفصي عن هذا الا ان يقولوا
بان الكلام لله تعالى دائما وهو خلاف مذهبهم الا عند النظام فانه
يقول ان الكلام جسم **وقوله** قلت هذا الكلام فاسد والشارح
راجعة الى قوله ولو كان اخبارا عنها سابقا عليها لكان الاخبار
قبل وجودها كذبا لان اخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان لان
اخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان لان اخبار الله تعالى هو كلامه وكلامه
ازلي قديم بذاته ولا تعلق للقديم لا بالزمان ولا بالمكان كذات الله
تعالى فلم يوصف كلامه كذلك بالماضي والمستقبل والحال بل المتعلق
بالزمان هو المخبر عنه وهو مجئ اخوة يوسف وتجهيز يوسف
اياهم بجهازهم وغيرهما والتغير على المخبر عنه لا على الاخبار الازلي
ونظيره فان هذه الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت
قدامه واذا حول ظهره اليها كانت خلفه وان حول يمينه اليها
كانت عن يمينه وان حول يساره اليها كانت عن يساره
ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على هذا الانسان فكذا فيما نحن
فيه **وقوله** والتغير على المعلوم لا على العلم عندنا ولا على الذات
عندهم وانما ذكر على هذا الطريق لانا نقول الله تعالى عالم وله علم وزعم
رئيس المعتزلة ابو الهذيل العلاف ان قولنا ان الله عالم اثبات للعلم
غير انه يزعم ان علمه ذاته كذا ذكره المصنف رح فان قلت
ما ذكره المصنف بقوله لان اخبار الله تعالى لا يتعلق به هو متعلق
اخبار الى ان قال والتغير انما على المخبر عنه لا على الاخبار الازلي جواب
غير ما وقع النزاع فيه لان النزاع وقع في كلام الله تعالى الازلي بذاته هل له
وجود دائم فعندنا له وجود وعند الخصم ليس له وجود وانما
الذي نقرؤه بالحروف والاصوات ونكتبه في مصاحفنا با

بالحروف فلا خلاف بيننا وبينهم انه مخلوق فلما كان هذا مخلوقا
كان وقت النزول ايضا مخلوقا وفي وقت النزول كان مجئ اخوة
يوسف وغيره من الاخبارات كان ماضيا فلذلك ذكره بصيغة الماضي
وكذلك ذكر ما لم يوجد من الاخبارات بعبارة الاستقبال لا وجود المخبر عنه
وقت نزول القرآن كان مستقبلا نحو قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي
باس فلم لم يذكر المصنف رح الجواب بهذا الطريق مع اشتهاره بل اجاب
بما اجاب من عدم التغير في الاخبار ووجود التغير في المخبر عنه قلت
لان الاخبار هذا دال على الاخبار القائم بذاته وهو قديم فلا يكون
للقديم تغير فيجب ان لا يمس هذا الاخبار تغير ايضا ايضا
لدلالته على الاخبار الذي لا تغير فيه واما صاحب الاربعين فاختار
ذلك الجواب الذي ذكرته سنذكره بعد هذا ان شاء الله تعالى
وقوله كجمعه الضمير البارز فيه راجع الى اول النكتة بقوله لان
اخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان قل للمخلفين من الاعراب
اي قل للذين منعوا عن الخروج الى خيبر في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم
ستدعون الى قوم اولي باس شديد اي اولي قوة في الحرب
اي بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في هؤلاء القوم
الذين وصفوا بالباس الشديد قال اكثر اهل التفسير هم بنو حنيفة
وهم اهل اليمامة رئيسهم مسيلمة الكذاب لعنه الله تعالى قاتلهم
ابو بكر الصديق وقال الحسن هم فارس والروم وقال ابن
عباس وسعيد بن جبير وعكرمة رضي الله عنهم اهل حنين وثقيف
وهوازن وعلى هذا يكون الدعوة اليهم في حيوة النبي عليه السلام
ايضا كذا في التفسير والامران جميعا كانا اي دعاء الصديق
الى قتال بني حنيفة ودعاء عمر الى قتال فارس وجدا مضيا ونحن

الآن من وقت نزوله الى وقتنا هذا وهو قريب من خمس
وسبعمائة سنة نقرا بالسنين التي هي علم الاستقبال وكذا قوله تعالى
وهم من بعد غلبهم سيغلبون قد مضى كل ذلك ولا وجود لشيء
من ذلك في المستقبل بعد مضي هذه الحوادث علم بهذا ان التغيير
للمخبر عنه لا للاخبار لان هذا الاخبار دال على الاخبار الازلي
القائم بذات الله تعالى وهو قديم غير متغير فكذا الدال عليه
وجب ان لا يكون متغيرا ليكون على وفق المدلول والموضوع
ولهم شبهة سوى هذا الذي ذكرنا منها قوله تعالى انا جعلناه
قرانا عربيا والجعل والتخليق واحد وقوله ما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وهذا
نص لا فرق بين المحدث والمخلوق ومنها قوله تعالى انما امرنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو جملة مركبة
من شرط وجزاء فالشرط هو قوله تعالى اذا اردناه والجزاء هو
قوله تعالى انا نقول له والجزاء لا بد ان يكون متاخرا عن
الشرط والمتاخر عن الغير محدث فوجب ان يكون قول الله
محدثا ومنها قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة وكلمة
اذ ظرف زمان يدل على ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت
وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا
فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا والمعقول ان التسوية
بين الغائب والشاهد ثابتة في العقول في الاجناس فان
الحركة لما كانت نقلة في الشاهد كانت كذا في الغائب ومن اثبت
في الغائب حركة ليست بنقلة عد خارجا عن المعقول فكذا هذا
في السواد والبياض والاجتماع والافتراق من الكلام في الشاهد من

من جنس الحروف والاصوات فمن اثبت في الغائب كلاما
ليس هو من جنس الحروف والاصوات كان هو كمن اثبت في
الغائب حركة ليست هي من جنس النقلة او سكونا ليس هو من
جنس القرار ولان الامر والنهي يتضادان فقولكم انه امر ونهي
بصفة واحدة كقول من يقول انه ابيض بصبغة واحدة ولو جاز
ذا لجاز ان يكون اسود بالبياض وابيض بالسواد
ويكون في حالة واحدة اسود ابيض ويلزم من هذا ان ما تعلق
به ما هو النهي فيصير المامور منهيا والمنهي مامورا فيكون
كل فرض محظورا وكل محظور فرضا والجواب قلنا لا تعلق
لهم بقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا لان معناه والله
اعلم جعلنا العبارة عنه بلسان وافهمنا المراد به واحكامه
باللسان العربي ثم ان اهل اللغة قالوا اذا تعدى الجعل
الى مفعول واحد كان بمعنى الفعل والخلق كقوله الحمد لله
الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واذا
تعدى الى مفعولين لا يكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى الحكم
والتسمية كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثا والمراد منه التسمية لا التخليق وفي هذه الاية تعدى
الى مفعولين والمراد من قوله تعالى من ذكر من ربهم محدث
يحتمل ان يكون الذكر هو الرسول على ما قاله تعالى ذكرا رسولا فيكون
تاويله ما ياتيهم من رسول محدث الا استمعوا قوله ويحتمل ان
يكون المراد منه ما ياتيهم من وعظ من النبي وهذا لانهم ما كانوا
يضحكون عند قراءة القرآن بل كانوا يعظمونه ويفخمون
شانه على ان وصف هذه الآيات الى هذه العبارات المحدثة

ممكن فلم يبق للخصوم في محل النزاع دليل كذا ذكره المص رح
قال مولانا حسام الدين السغناقي وهذا ذكره آخرا وهو
صرف مثل هذه الآيات التي فيها دلالة الحدوث الى هذه
العبارات المحدثة امتن الاجوبة فان جميع اسولة الخصوم
الذي يدل على حدوث الكلام ينقطع بهذا الجواب لما انه لا نزاع
بيننا وبين الخصوم في ان هذه العبارات محدثة وما كان
فيه دلالة الحدوث فهو منصرف الى هذه العبارة ولمتانة
هذا الجواب اختاره صاحب الاربعين فقال اما جميع
الشبه السمعية والجواب عنها مبني على واحد وهو ان نصرف
كل تلك الوجوه الى هذه الحروف والاصوات فانا معترفون
فانها محدثة وعندهم القرآن ليس الا مركب من هذه الحروف
والاصوات فكانت الدلائل التي ذكروها دالة على حدوث
هذه الحروف والاصوات ونحن لا ننازع في ذلك الا انا
ندعي قدم القرآن لمعنى آخر فكان كل هذه الشبه ساقطة عن
محل النزاع واما الجواب عن معقولهم فنقول ان التسوية في الاعتبار
بين الشاهد والغائب ثابتة في العقول مقدمة كلية صادقة
مسلمة غير ان ما ذكروا من المقدمة الثانية الجزئية وهي ان
الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات مقدمة
ممنوعة مجروحة وقع النزاع فيها بين المتكلمين فذهب عبد الله
بن سعيد القطان من متقدمي اهل السنة وابو العباس
القلانسي من متكلمي اهل الحديث الى ان كلام العباد من جنس
الحروف والاصوات وكلام الله ليس من جنس الحروف و
الاصوات فبلغ منهما هذه الشبهة من حيث الظاهر غير انهما يقولان

يقولان ان الكلام في الشاهد وان كان لا ينفصل عن الحروف
والاصوات ولكن ما كان كاملا لانه صوت او حرف بل لانه
صفة منافية للسكوت والآفة الى آخره ولكن المعول
عليه ما ذكرنا من اختيار الامام ابي منصور الماتريدي رح
وغيره ان الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم ففي هذا
لا يتفاوت بين الشاهد والغائب ان الكلام في الحقيقة
ليس من جنس الحروف والاصوات فحينئذ لم يبق دعوى الخصوم
بقولهم ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات
بل كان هو مردودا عليهم واما الجواب عن تعلقهم بتضاد
الامر والنهي فقلنا ان ما لا يستحيل ثبوته ويمكن في العقل
حصوله يجب القول بثبوته عند قيام دليل ثبوته وما يستحيل
ثبوته فيخرج من حد الامكان لا يتصور ثبوته واذا عرفت
المقدمتان نقول لم يكن الكلام امرا ولا نهيا باعتبار
الذات كالسواد والبياض بل كان الكلام امرا باعتبار كونه
دعاء الى مباشرة الفعل نهيا باعتبار كونه الى الامتناع عن الفعل
وكل ما هو دعاء الى الفعل كان دعاء الى الامتناع عن ضده
وكل ما هو دعاء الى الامتناع عن فعل كان امرا بمباشرة ضد
ذلك الفعل فاذن كل امر نهي وكل نهي امر لاجتماع ما يتميز
الكلام باعتباره امرا ونهيا فمن ظن ان التضاد بينهما في ذاتهما
كالتضاد الثابت بين العلم والجهل والحياة والموت
فهو جاهل بالحقائق وجاز من هذا ان الشيء يجوز ان يكون
امرا بشيء نهيا عن غيره ولا يجوز ان يكون امرا بما هو نهي عنه
كالاب مع الابن ثم نقول بان الكلام في الشاهد قد ثبت باعتبار

الاصطلاح فانه رجلا لو اصطلح مع غلمانه انه اذا قلت زيد كلّم
فلان فهذا امرا بالصوم بتغيير بالنهار وامرا بالفطر له بالليل ونهيا له عن الخروج
عن الدار واخبار بدخول الامير البلد واستخبار عن مبارك ولادة
الجارية ثم قال هذا الرجل زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا
وخبرا واستخبارا على التفصيل الذي بيّنا ولم يكن ذلك مستحيلا
فاذا قامت الدلالة على ثبوت كلام الله تعالى بانه لا يقبل التجزي
بل ثبت بصفة واحدة لم يكن مستحيلا ووجه آخر في كون الكلام
على صفة واحدة هو ان الكلام بوجوهه الاربعة من الامر والنهي
والخبر والاستخبار راجع الى شيء واحد والخبر فانّ معنى قولك
افعل كذا اطلب منك ان تفعل كذا وكذلك معنى قولك
لا تفعل كذا اطلب منك ان لا تفعله وكذلك في الاستخبار
فان معنى قولك اريد في الدار اطلب منك ان تعلمني
ان زيدا في الدار ام لا ولما كان مآل وجوه الكلام الى وجه واحد
وهو الخبر لم يرد علينا ما قالوا ان الكلام مع وجوهه الاربعة
المتضادة كيف يتصور ان يكون بصفة واحدة والله الموفق

فصل في ان التكوين غير المكون

مطلب التكوين غير المكون

وجه مناسبة اتصال هذا الفصل بفصل ازلية كلام الله تعالى
من حيث اتحاد بناء المخالفة بيننا وبين الخصوم على العلة
الواحدة وهي ان الله تعالى هل يوصف بصفات قديمة قائمة بذات
الله تعالى ام لا فعندنا يوصف وعند الخصوم لا ومنه نشأ الخلاف
فانه تعالى لما صح وصفه بصفات قديمة صح وصفه بانه متكلم بكلام
ازلي قائم به وبتكوين ازلي قائم به فلزم منه مغايرة المكون لا
محالة لان المكون حادث والتكوين قديم وعند المعتزلة لما لم يصح

لم يصح وصفه بتكوين ازلي فلزم منه القول بان التكوين
حادث كالمكون بل هو عين المكون واما وجه تقديم ذلك
الفصل على هذا الفصل فلان دليل ازلية التكوين عندنا قول
الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
والله تعالى عبّر عن التكوين بكن وعن المكون بقوله فيكون كذا
ذكره المصنف رح وغيره والدليل مقدم على المدلول من حيث
الاظهار لا من حيث الوجود وقوله وهو اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود والشارح راجعة الى معنى واحد فان قيل قد قال
اولا وان التكوين ازلي ثم قال وهو اي التكوين اخراج المعدوم
من العدم الى الوجود ولا اخراج في الازل فكيف يستقيم قوله
مع ذلك ان التكوين ازلي قلت هذه شبهة تجر الى قول
الخصوم بان التكوين حادث فان هذه الشبهة اوقعتهم فيما
زعموا حيث قالوا لو قلنا بازلية التكوين والخلق والرزق
لزمنا القول بقدم المكون والمخلوق والمرزوق اذ لا يتصور
تكوين بلا مكون ولا تخليق الا وهناك مخلوق وهذا الذي ذكروه
باطل لما نذكر بعد هذا وهذه الشبهة انما ترد على فعل العباد
بان يقال صفة الضرب قائمة بالضارب وهي لا يوجد من غير
ان يوجد منه استعمال آلة التاديب في محل قابل للتاديب
والفرق بين فعل الله تعالى وفعل العباد ظاهر لما ان فعل الله تعالى
ليس بعرض وفعل العباد عرض واستحالة وصف العباد
بصفة من غير ان يتصل اثر تلك الصفة بمحل لكون صفات العباد
اعراضا مستحيلة البقاء الى الزمان الثاني واما صفات
الله تعالى كلها من صفات الذات وصفات الفعل قديمة باقية

ابداً قائمة بذاته فوجد الموجد بتلك الصفات حين اراد الله تعالى
وجوده ولا يقتضي ذلك وجود العالم في الازل فحصل من هذا ان العبد
لا يوصف بالضاربية اذا لم يوجد المضروب والله تعالى يوصف
بالخالقية وان لم يوجد المخلوق والدليل على هذا الذي ذكرت
ما قال الامام الزاهد الصفار البخاري رح في التلخيص قال
الله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
اخبر عن تكوينه بقوله كن واخبر عن المكون بقوله فيكون
فدل ذلك على ان التكوين غير المكون ثم قال ولان الله تعالى
قال في الازل كن اي ليكن كل ما يكون في وقته ولم يتقدم قوله
لانه متكلم قائل لم يزل ولا يزال بلا كيفية حتى اذا كان في وقته
كان بناء على قوله ليكن وهذا لانه لا يصح خطاب الموجود
بقوله كن موجوداً لان الموجود لا يوجد ثانياً ولا يصح خطاب
المعدوم بقوله كن موجوداً لان المعدوم ليس بشيء فيخاطب
ولا يجوز ان يحدث الله تعالى فعل او قول لان ذات الباري
تعالى متعال عن الحوادث فوجب القول بانه عز وجل قال في الازل
ليكن كل ما يكون في وقته فلا يلزم قدم المفعول والمخلوق في
المكون فكان قوله كن فيكون عبارة عن سرعة الايجاد بلا
كلفة وبالله التوفيق ثم قال اعلم انه لا يجوز ان الله تعالى
خلق في الازل ورزق في الازل وفعل في الازل لان ذلك
يقتضي قدم المخلوق والمفعول والمرزوق بل يطلق القول
بانه خالق لم يزل وفاعل لم يزل ورازق لم يزل على المعنى الذي
ذكرنا فخص لفظة التكوين بالذكر من تلك الاسماء المترادفة
اقتضاءً لآثار اسلافنا رح وكان الكنجي رح يقول بالفارسية

بالفارسية چهار چيز مى بايد مر تخليق را دانستن وتوانستن
وخواستن وساختن دانستن مدلول علم است وتوانستن
مدلول قدرت است وخواستن مدلول ارادت است
وساختن مدلول تخليق است وهو تكوين للعالم اي
ذلك التكوين الذي قلنا ان التكوين صفة لله تعالى قائمة
بذاته تكوين للعالم ولكل جزء من اجزائه فان قيل لما كان ذلك
التكوين تكويناً للعالم كان ذلك تكويناً ايضاً لكل جزء من
اجزائه لا محالة فما فائدة ذكر الجزء بعد ذكر العالم بحرف الجمع
قلت ذكره لرد قول اصحاب الهيولى وقولهم يقولون ان
العالم قديم الطينة على ما تقدم ذكره فانهم يقولون العالم
محدث سوى الطينة فاطلقوا لفظ العالم على غير الطينة
وذكر المصنف رحمه الله ولكل جزء من اجزاء العالم لئلا يتوهم
من ذكر حدوث العالم ما يتوهم اولئك الضلال او ذكره ليستند
باب المجاز من ذكر الكل وارادة البعض وقوله وهذا اشارة
الى المدعى وهو ان التكوين صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى وهو
تكوين للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ويستعمل
كلمة هذا في صدر الدليل اذا ذكر المدعي ما ادعاه واقام الدليل
ثم اراد اقامة دليل آخر يؤكد دليله الاول ويصدر دليله
الثاني بهذه الكلمة لزيادة تنبيه على ان المدعى ثابت
بادلة كثيرة ومنه ما ذكره في خطبة المفصل بقوله هذا وان
الاعراض اجدر من تقاريع العصا ومنه قوله تعالى هذا
وان للطاغين لشر مآب بعد ذكر نعيم اهل الجنة فان
ذكر نعيم اهل الجنة عقوبة لاهل النار وقوله وهو اكثر المعتزلة

وجميع النجارية وانما غاير بينهما بالعطف لان بين المعتزلة
وبين النجارية وهم اصحاب الحسين بن محمد النجار اختلافات
كثيرة وقال في كتاب الملل والنحل واكثر المعتزلة في الري وما
حواليهما على مذهبه وهم النجارية وان اختلفوا اصنافا
الا انهم لم يختلفوا في اصول المسائل وهم برغوثية وزعفرانية
ومستدركة وهم وافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم
والقدرة في نفي الصفات والارادة وغيرها ووافقوا
الصفاتية في خلق الاعمال وقالوا هو خالق اعمال العباد
خيرها وشرها والعبد مكتسب لها فالبرغوثية اصحاب محمد بن
عيسى الملقب ببرغوث والمستدركة انما سموا
مستدركة لزعمهم ان كلام الله غيره وهو مخلوق لكن النبي
عليه السلام قال كلام الله غير مخلوق وقوله والاشعرية وهم
اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري المنتسب الى
ابي موسى الاشعري رضه قال المصنف رح اطبق اهل الباطل
على مقدمة كاذبة وهي ان القول بقدم التكوين يؤدي الى القول
بقدم العالم وقد قامت الدلالة على حدوثه فكان القول
بما يؤدي الى قدمه باطلا فكان القول بقدم التكوين باطلا اعلم
ان اصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة في مسئلة التكوين
والمكون انما نشأ من اصل آخر مختلف بيننا وبينهم
هو ان المعتزلة باسرهم والنجارية باجمعهم يرون قيام
قيام صفة اي صفة كانت بذات القديم محالا وعلى هذا قالوا
بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى فلما لم يكن التكوين
صفة له تعالى لم يكن بد من صدور التكوين الحادث من الله تعالى التكوين

ليكون الله تعالى بذلك مكونا للعالم اذ لو لم يكن كذلك لقيل يلزم
ان لا يكون الله تعالى خالقا للعالم وهو كفر محض لانه انكار لقوله تعالى
خالق كل شيء وقوله خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام
وحاصله ان الفلاسفة والمعتزلة والنجارية انكروا قيام صفة بذاته
تعالى اصلا اي صفة كانت من صفات الذات او من صفات الفعل
وفرقت الاشعرية بين الصفات فقالت ما كان من صفات الذات
نحو العلم والقدرة والارادة فهو قديم بالذات تع وما كان من صفات الفعل
نحو التكوين والتصوير والاحياء والاماتة غير قائم بذات الله تعالى
ثم اختلف هؤلاء فيما بينهم في ان التكوين اذا لم يقم بذات الله تعالى
هو عين المكون او غيره فزعم الاشعرية انه عين المكون وزعم
عامة المعتزلة انه معنى وراء المكون هكذا في رواية الكفاية وذكر
المصنف رح في التبصرة بقوله فذهب عامة المعتزلة والنجارية
وجميع متكلمي اهل الحديث كالكلابية والقلانسية والاشعرية الى
ان التكوين ليس بمعنى غير المكون بل هو عين المكون اي شيء
كان المكون اي سواء كان عينا او عرضا وذهب ابو الهذيل العلاف
وبشر بن المعتمر ومعمر من رؤساء المعتزلة وابن الريوندي والكرامية
باجمعهم الى ان التكوين وراء المكون ثم اختلفوا فيما بينهم
في محل التكوين فزعم ابن الريوندي انه قائم لا في محل وزعمت الكرامية
باسرهم ان التكوين حادث قائم بذات الله تعالى ثم اختلف القائلون
بحدوث التكوين ان الله تعالى هل كان خالقا في الازل بارئا مصورا
محييا مميتا ام لا فذهب جمهور المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي
اهل الحديث انه ما كان خالقا حتى حدث المخلوق وكذا في
سائر الصفات وقال ابو الهذيل العلاف انه كان في الازل خالقا

بيان اختلاف [illegible] في التكوين

بالخالقية ورازقا بالرازقية وكذا في سائر الصفات ويفتقر
الى الخالقية بالقدرة على التخليق وقال اصحابنا انه كان خالقا لقيام
صفة الخلق وهو التكوين بذاته في الازل كما كان عالما قادرا حيا
باقيا سميعا بصيرا فصار الحاصل ان جميع ما هو صفة الله تعالى
كان ازليا وهو تعالى كان موصوفا به في الازل تعالى ربنا من ان
يحدث له صفات المدح وقالت الخصوم ان ما كان من صفات
الذات فهو ازلي وما كان من صفات الفعل فهو حادث فعلى هذا
انعقد الاجماع بين المعتزلة وبين متكلمي اهل الحديث انه تعالى
في الازل كان حيا باقيا قادرا عالما سميعا بصيرا وانه لم يكن خالقا
ولا رازقا ولا مصورا ولا محييا ولا مميتا لان القسم الاول من صفات
الفعل واختلفوا في انه تعالى هل كان في الازل متكلما فقال اهل الحديث
كان متكلما لان الكلام من صفات الفعل ومن هذا الخلاف بناء
على حد الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل فقالت
المعتزلة ان ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم
فانه يقال يعلم كذا ولا يقال لا يعلم كذا وكذا في سائر الصفات
الذات وان ما يثبت وينفى فهو من صفات الفعل كما يقال
خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمرو وكذا في الترزق فالكلام مما
يجري فيه النفي والاثبات قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما و
قال ولا يكلمهم الله يوم القيمة وكذا الارادة مما يجري فيه النفي
والاثبات قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فكانا
من صفات الفعل فكانا حادثين وقالت الاشعرية الفرق
بينهما ان ما يلزم بنفيه نقيضه فهو من صفات الذات كما في نفي
الحيوة يلزم الموت وكذا العلم مع الجهل وما يلزم من نفيه نقيضه فهو

فهو من صفات الفعل فانك لو نفيت الاحياء والاماتة و
الخلق والترزق لم يلزم منه نقيضه فعلى هذا الحد يثبت الارادة
والكلام من صفات الذات لانك لو نفيت الارادة يلزم الجبر و
الاضطرار ولو نفيت الكلام يلزم منه الخرس والسكوت فثبت
انهما من صفات الذات فكانا قديمين واما على اصلنا فلا
حاجة الى الفرق بينهما لان جميع الصفات الله ازلية قائمة بذات
الله تعالى وقوله وفساد هذا ظاهر وهو جعل الضرب عين المضروب
والكسر عين المكسور فكذا هذا التكوين مع المكون ان قال
بان التكوين غير المكون كان فساد ظاهرا ايضا وبيان
ظهور الفساد ما ذكره المص رح في التبصرة وقال هو ان
اهل اللغة قالوا ان الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول
ولا يكون الفاعل فاعلا الا باعتبار قيام الفعل به كما لا يكون
المفعول مفعولا الا بوقوع فعله عليه كما في الضرب والمضروب
وغير ذلك واذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب
لاستوائهما في المعنى لما مر من اقتضاء الفعل فاعلا يقوم به و
مفعولا يتعلق به فيقع عليه فيكون الفاعل فاعلا لقيام
الفعل به والمفعول مفعولا لوقوع الفعل عليه كما في القادر
والمقدور فان القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار
قيام القدرة به والمقدور كان مقدورا لتعلق القدرة
به لم يجز قادر ولا مقدور لا يتعلق به القدرة بل هو المقدور
فكذا هنا وقوله بل كان العالم خالقا لنفسه الى قوله مع
هذا كله محال مشتمل على جملة انواع من المحالات احدها كون العالم خالقا
لنفسه والثاني اجتماع الخلق والخالقية والمخلوقية في شيء واحد و الثالث

يستفاد من هذا المقام
صاحب التبصرة صاحب التمهيد

لم يقم به القدرة صح

والرابع والخامس بتعطيل الصانع واثبات الغنية عنه وابطال
تعلق المخلوقات به فان قيل هذه للانواع الاخيرة وهي تعطيل
الصانع واثبات الغنية عنه وابطال تعلق المخلوقات به عبارات
عن شيء واحد وهو ان لا يكون الله تعالى خالقا للعالم فما الفائدة
في تعدادها قلت لا كذلك فانه ذكر التعطيل رداً لقول الدهرية
وذكر الغنية رداً لقول من يقول بقدم العالم فان القديم هو
ما كان مستغنيا في وجوده عن غيره وذكر ابطال تعلق المخلوقات
به ابطالا لقول من يقول ان الله تعالى ليس بخالق للعالم يعني
ان كلا من هذه الاقوال باطل وقولكم ان التكوين عين المكون
يؤدي الى تصحيح هذه الاقوال الباطلة فكان باطلا ضرورة ولان
التكوين لو كان هو المكون ثم ذكر ههنا محالين آخرين احدهما
قوله ولان التكوين لو كان هو المكون لم يكن من الله تعالى الى
العالم شيء يوجب كونه خالقا للعالم والثاني قوله ولان التكوين
لو كان هو المكون والمكون غير قائم بذات الله تعالى الى آخره فكان سبعة
انواع من المحالات وكل منها دليل على ان التكوين غير المكون وقوله
وكون ذات اقدم من غيره لا يوجب كون الثاني مخلوقا للاول لكون
زيد بعد عمرو ولا يجعل عمرا خالقا لزيد وان كان اقدم منه اذا لم يكن
منه فيه صنع فكان القول بهذا موجبا القول بقدم العالم فكانوا
هم القائلين بقدم العالم لا نحن وقوله ولهذا انكرنا نحن
والاشعرية وقوله والاشعرية منصوب عند البعض على انه مفعول معه
قياسا على قوله استوى الماء والخشبة وعند آخرين مرفوع بالعطف
على الضمير المرفوع لان انتصاب باب المفعول معه عندهم مقصور على
السماع وكان من حق الكلام ان يدرج قوله ولهذا انكرنا نحن قوله

قوله وهو لا يصح اولا يستقيم حتى يصلح قوله ولهذا انكرنا انما قاله
قوله وهذا من الاشعرية مناقضة ظاهرة لانهم انكروا على المعتزلة
قولهم ان الله خلق كلامه في محل فصار به متكلما وقالوا ان اتصاف
الذات بصفة يقوم بمحل آخر محال لان المتصف بتلك الصفة
هو المحل الذي قامت الصفة به كالساكن اسم لمن قام به السكون
ثم قالوا ههنا ان الخالق غير من قام به الخلق والموجود
غير من قام به الايجاد وهذا تناقض ظاهر ذكر المصنف رح ان المعتزلة
في هذه المسئلة اسعد حالا منهم فانهم وفوا الاجاء اصلهم الفاسد
في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى هذا وهذا الالجاء في حق الاشعرية
منعدم فانهم ساعدونا على وجوب القول بقيام الصفات
بذات الله تعالى وحاصله ان الاشعرية تركوا الاصل في موضعين
احدهما انهم تركوا الاصل الذي اتفق جميع العقلاء على جوازه
وتحققه هو ان الاسم المشتق من معنى يكون وصفا لمن قام
به المعنى كالساكن اسم لمن قام به السكون وكذا الحركة والسواد و
الثاني انهم تركوا الاصل الذي ساعدونا على تحققه هو ان الله تعالى
يجوز ان يتصف بصفات قامت بذاته كالكلام والعلم والقدرة
ثم المناقضة السالبة للاشعرية فيما قلنا ان الكفر لما كان
خلقا وكفرا فاما ان يكون الكافر به من هو الخالق له واما
ان يكون الخالق له من هو الكافر به فان قالت الاشعرية
بالاول فقد زعموا ان الله تعالى هو الكافر بخلقه الكفر والكافر
وكفر من يقول به لا يخفى وان قالت بالثاني فقد جعلوا العبد
خالقا لكفره وهذا منهم ترك لمذهبهم في خلق افعال العباد فانهم
ساعدونا على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لحصة الحصة

بطلان قول من يقول ان التكوين عين المكون بصفة قامت
بغير ذات الله تعالى لا يجوز وقوله ان لونا ما ان لو كان وكلمة ما
ههنا ابهامية منه وهي التي اذا اقترنت باسم نكرة ابهمته ابهاما
وزادته شيوعا وعموما كقولك اعطني كتابا ما تريد اي كتاب
كان ذكره في الكشاف في قوله ان الله تعالى لا يستحيي ان يضرب مثلا
ما فاذا هو لون وسواد وخلق ومخلوق ايضا فكان
للسواد اربعة اوصاف وهو في نفسه شيء واحد وذلك الشيء
الواحد وهو اللون او السواد او الخلق غير قائم بذات الله
تعالى ثم لو كان الله تعالى خالقا له وان لم يكن الخلق قائما بذاته
لكان متلونا باللون وان لم يكن اللون قائما به فلما لم يكن
متلونا به لعدم قيام اللون به وجب ان لا يكون خالقا له
لعدم قيام صفة الخلق به لان الاشتراك في العلة يوجب
الاشتراك في الحكم فعدم قيام صفة الخلق وعدم قيام صفة اللون
امر مشترك في حق الله تعالى على قولهم واما من جعله خالقا وان لم يقم
صفة الخلق به فليس هو باولى ممن يقلب الامر ويقول انه متلون
وان لم يقم اللون بذاته وليس بخالق به لانه لم يقم به اي لان الخلق
لم يقم بذاته تعالى على زعمهم فان قيل يجوز ان يوصف
الله تعالى بالخلق وان لم يقم بذاته صفة الخلق لان الخلق صفة
مدح ولا يوصف باللون لانه صفة ذم لانه صفة المحدثات
الا يرى ان الله تعالى يوصف بصفة الخلق في الازل عندكم وان
لم يوجد منه في الازل خلق العالم لما انه صفة مدح وكذلك اثبتم
صفة السمع والكلام لانهما صفتان مدح وان لم يدل المحدثات
عليها قلنا الخلق انما يكون صفة مدح اذا كان قائما بذاته واما اذا

واما اذا لم يكن قائما بذاته فصفة المدح والذم سواء وقوله
وفي هذا ركوب المحال اي في القول بان الله تعالى خالق للون
والسواد وان كان الخلق قائما باللون والسواد وليس بقائم
بذات الله تعالى والتفرقة بغير الفرق اي بالقول بانه خالق
وليس بمتلون لاطراد هذا الالزام وهو ان الله تعالى لو كان
خالقا للون مع ان الخلق لم يقم بذات الله لوجب ان يكون
متلونا وان لم يكن اللون قائما به في الاعراض كلها كالحركة و
السكون بان يقال وجب ان يكون متحركا وان لم يقم به
الحركة وساكنا وان لم يقم به السكون وان يقال ايضا وجب
ان يكون ساكنا متحركا في جميع الاحوال لانه لما لم يشترط قيام
الحركة بذات المتحرك لكونه متحركا وكذا في السكون وجب ان يكون
ساكنا متحركا في جميع الاحوال وهو عدم قيام الحركة والسكون
وهذا باطل بالاجماع فكذا ما قالوه وهو ان يكون خالقا للشيء مع
وان لم يكن الخلق قائما وقوله ولانه لو وجد لا في محل لم يكن
الله تعالى بكونه مكونا خالقا به اولى من غيره كما في الشاهد فان
عبدا لو كان ملقى بين يدي ابنين في يد واحد منهما فادعاه
كل واحد منهما انه له لا يكون له لانه ليس في يده ولم يثبت ملكه
بالبينة فلا يكون له فكذا ههنا فان قلت لا نسلم ان الله
تعالى لم يكن اولى به فان التكوين لما كان حادثا لا بد له
من محدث والمحدث هو الله تعالى فكان الله اولى به من
غيره لانه احدثه كمن اثبت شجرة في الشاهد هو اولى به من غيره
فكذا ههنا قلت الكلام في الاتصاف بذلك التكوين
الحادث الذي لا محل له لا في التملك والذي قلته انما تاتي

في التملك والذي قلته فان من احدثه او كسبه كان اولى
به من غيره كما في اثبات الشجرة واما في الاتصاف بالشيء فلابد
من قيام الوصف به ولما يتم ذلك العرض بذات من يتصف
به كان هو وغيره سواء فان لا يجوز الاتصاف به واما ان يكون
حدث في ذات الله تعالى كما يقوله الكرامية قال في المغرب هم فرقة
من المشبهة نسبت الى ابي عبد الله محمد بن كرام وهو الذي
نص على ان معبوده على العرش استقرارا واطلق اسم الجوهر عليه
تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا هكذا اسمه صاحب نفي
الارتياب بفتح الكاف وتشديد الراء ثم قال واخبرني صديقي
الثقة ابن خولة ان الهيثم بن عبد العزيز ذكر في تاريخه
فقال هو محمد بن كرام بوزن حذام وقطام قلت والنور
يدل على هذا قول ابي الفتح البستي وان هذا بانا شعر
ان الذين اراهم لم يؤمنوا ○ بمحمد بن كرام غير كرام ○ والاول
هو المشهور الى هذا لفظ المغرب ثم اني رايت بخط الامام
تاج الدين الذرنوخري رح وقيل كرام على لفظ الجمع وقال
في كتاب الملل وهم طوائف يبلغ عددهم الى ثنتي عشرة فرقة
واصولها ستة وقوله لا يقال هذا الآن كلام متناقض اي كلام
المعتزلة فان قدم التكوين يوجب قدم المكون كلام متناقض
بيان التناقض هو ان المكون لما كان متعلقا بالتكوين
كان حادثا لا محالة ثم بعد اثبات التعلق ان قولهم بان
قدم التكوين يوجب قدم المكون متناقض فان قيل
هب انا لو نظرنا الى تعلق المكون بالتكوين يلزم حدوث
المكون ولكن لو نظرنا الى مقارنة وجود المكون مع وجود التكوين

التكوين القديم على زعمكم يلزم قدم المكون بسبب المقارنة
فلم رجحتم جانب التعلق على جانب المقارنة حتى حكمتم
بحدوث المكون مع قدم التكوين قلنا لان التعلق
بالشيء يقتضي حدوث المتعلق قطعا وثباتا لا محالة
لان وجوده به فكان مفتقرا الى الموجد فكان حادثا
واما المقارنة فلا يقتضي القدم لا محالة لان لفظ المقارنة
تستعمل في الشرط مع المشروط مع ان وجود الشرط مقدم
على وجود المشروط بالاتفاق فعلم بهذا ان وجود المقارنة
بين المكون والتكوين لا يقتضي ان يكون وجود المكون
وقت وجود التكوين فلم يلزم من قدم التكوين قدم المكون
فان قيل لا يلزم من تعلق الشيء بالشيء ان يكون وجود
ذلك الشيء بذلك الشيء الا ترى ان وقوع الطلاق في قوله
ان دخلت فانت طالق متعلق بدخول وليس وجود
الطلاق به بل بقوله انت طالق قلنا المراد من التعلق
هنا الوجوب لا نفس التعلق لان الموجب لوجود المكون
التكوين فان قلت فما الذي ذكر في الكتاب بقوله
لانه كلام متناقض لان ما تعلق تكونه بالتكوين يكون
حادثا ضرورة الى آخره جواب لقولهم ان قدم التكوين
يوجب قدم المكون واما الجواب لشبهتهم بقولهم اذ التكوين
ولا مكون كالضرب ولا مضروب فليس بمذكور في الكتاب
فما جوابه قلت ان لم يذكر المصنف ههنا جوابه فقد
ذكره في التبصرة فقال فرقنا نحن في هذه بين الشاهد و
الغائب وقلنا بجواب ازا الخلق ولا مخلوق وامتناع

الضرب ولا مضروب لأن الدليل يوجب التفرقة وذلك
لأن الفعل صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب أي من التصور والجواز
إلى التحقيق والوجود فإن من الممكن أن يكون زيد في الدار ومن
الممكن أن لا يكون فإذا كان خارج الدار كان كونه في الدار
ممكنا أي الممكن هو أن لا يكون ثابتا في الحال وإذا فرض
وجوده لم يلزم منه محال وإذا دخل فقد صار هذا الكون الذي
كان في حد الإمكان إلى التحقيق فكذا هذا في كل ما هو من شرط
حصول انصراف الممكن من الإمكان إلى الوجوب في الجملة
لمقارنته إياه إلا أن الفعل في الشاهد عرض فلم يحصل
انصراف الممكن به من الإمكان إلى الوجوب لما تصور
حصوله بعده لأن الفعل كما وجد ينعدم في الثاني والمعدوم
لا يتصور منه التأثير في المتأثر فلو وجد الضرب من زيد وعمرو
منعدم لا يتصور بقاء الضرب إلى وقت وجود عمرو ليحصل
به الألم في عمرو ولاستحالة بقائه لكونه عرضا فينعدم في الحال إذ لم يوجد
عمرو ولا ضرب فلا يحصل فيه الألم فلذلك لم يتصور وجود الضرب
بلا مضروب وأما الفعل في الغائب فواجب الدوام لكونه أزليا
كسائر الصفات فيبقى إلى وقت وجود المفعول فيحصل به
صرف هذا الممكن من الإمكان إلى الوجوب فكان فاعلا في الأصل
ونظير هذا في الحكميات فيما يتعلق بآثار القتل فإنه لما كان فعلا يزهق
بسببه الروح عن بدن الحيوان فإذا وجد الرمي من إنسان ثم مر
السهم فأصاب المرمى إليه وجرحه ثم ترادفت الآلام ثم
انزهقت روحه بسبب ذلك يظهر عندنا زهاق روحه
أن ذلك الرمي من حين وجد كان قتلا فإنه لم يوجد للحال أثره فوجد

فوجد القتل ولا مقتول ولهذا يظهر تعلق أحكام القتل بذلك
القتل حتى أن الفعل لو كان خطأ يكفر بكفارة القتل جائزة
وإن كان المرمي إليه بعد حيا وهذا لأن التكوين في الأزل
ما كان ليكون العالم كائنا به في الأزل بل ليكون العالم به كائنا
وقت وجوده وتكوينه باق إلى الأبد فيتعلق وجود كل موجود
وقت وجوده بتكوينه وإيجاده على حسب مشيئته وإرادته قال
في الصحاح الشغب بالتسكين تهييج الشر وهو شغب الجند
ولا يقال شغب تقول شغبت عليهم ثم قال وشغبت عليهم
بالكسر أشغب شغبا لغة ضعيفة فيه فعلى هذا يجب أن يقال
في الكتاب والذي يقطع شغب الأشعرية بتسكين الغين
على اللغة الفصيحة ولكن الاستعمال وقع بين الناس على اللغة
الضعيفة أي الدليل القاطع الذي يقطع خصومتهم **وقوله** إن
عندهم كان تكون العالم بخطاب كن أي عندنا وعندهم لأني
قد ذكرت قبل هذا أن المصنف رح استدل بقوله إنما قولنا
لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون على أن التكوين
قديم والمكون حادث فقال قال الله تعالى عبر عن التكوين
بكن وعن المكون بقوله فيكون فإن قيل فعلى هذا لا يكون
الفعل تكوينا بل القول قلنا عند المصنف وعند الشيخ
أبي منصور رح أن قوله كن عبارة عن سرعة الإيجاد لا للإيجاد
من غير تعذر فإن القول عبارة عن الفعل والأشعرية متناقضون
والمناقضات ههنا أحدهما أن قولهم أن خطاب كن أزلي
قائم بذات الله تعالى وهو تكوين للعالم ثم قالوا أن التكوين
حادث وعين المكون والثانية أنهم قالوا أن أزلية كلام الله تعالى

بيان الشغب

بخطاب كن لم يقتض ازلية المكون بل هو العالم ثم قالوا ولو قلنا
بازلية التكوين يلزم ان يقال بازلية المكون لان قدم التكوين
يقتضي قدم المكون والمناقضة الثالثة ما ذكرنا انهم قالوا
بمثل ما قلنا في الصفات لان الاسم المشتق من معنى يكون
وصفا لمن قام به المعنى كالساكن اسم لمن قام به السكون
وقلنا نحن وهم من هذا لا يجوز ان يوصف الله تعالى بكلام
خلقه في محل فرددنا بهذا على المعتزلة في قولهم بان الله تعالى
مكون العالم بتكوين ليس بقائم بذاته ثم لهم شبه في ان التكوين
حادث وانه عين المكون احديها قوله تعالى هذا خلق الله
فاروني ماذا خلق الذين من دونه استدل على تفرده بالالهية
دون غيره بافعاله التي اوجدها بقدرته بعد العدم واطلق
عليها اسم الخلق ثم اطلاق اسم المصدر وان كان جائزا
على المفعول كما يقال لمقدور الله تعالى هذا قدرة الله الا ان
ذلك مجاز لا يصار اليه الا عن دليل وفي القدرة اجماع
ولا اجماع فيما نحن فيه يعني ثبت انه من قبيل الاتحاد والدليل
عليه اجماع الفقهاء ان من حلف بصفة من صفات ذات
الباري انعقدت يمينه ولو قال وخلق الله لا يكون يمينا
كما لو قال ومخلوق الله ولو كان الخلق من صفات
الذات لانعقدت به اليمين كما تنعقد بقوله وقدرة الله
قلنا قوله خلق الله فاروني المراد به مخلوق الله اذ
لا وجه الى انكار جواز اقامة المصدر مقام المفعول في اللغة
كما في العلم وقولهم وانما استدل على الفعل بمفعولاته لا بصفاته
التي هي غير مرئية قلنا انما كان المفعول المرئي دالا على ان

الله فاعلا فعله كان دالا على فعله وهذا هو الجواب
عن استدلالهم بقوله الله في خلق السموات والارض فان
الاستدلال انما يكون بالاثر على المؤثر لا بصفة الخلق قلنا
الاستدلال باثر الفعل وهو المخلوق دالا على الخلق كان
هو المخلوق للفعل فاتى ذكر الخلق في قوله ان في خلق
السموات والارض لان في خلق السماء عندهم فيصير كانه
قال ان في السموات والارض فكان ذكر الخلق لغوا ضايعا
وكذلك مسئلة اليمين في قوله وخلق الله حيث لا تنعقد
يمينه لان الخلق يذكر ويراد به المخلوق فلم تنعقد اليمين
به لهذا حتى انه لو قال عنيت به صفة الله تعالى تنعقد يمينه
ومن شبههم ايضا ان الفعل يتعدى الى المفعول فلو وجد الفعل
في الازل لكان لا يخلو اما ان كان ما يتعدى اليه موجودا
في الازل او معدوما فان كان موجودا فهو القول بقدم
العالم وان كان معدوما ينبغي ان يكون المعدوم مفعولا قلنا
عين هذا الكلام اعتراف منكم ان الفعل غير المفعول لانكم زعمتم
ان الفعل يتعدى الى المفعول والشيء يتعدى الى غيره لا الى
نفسه فهو الحجة عليكم ثم نقول الفعل يتعدى الى المفعول
في الجملة فاما انه يتعدى اليه في الاحوال اجمع فهذا ليس بشرط
الا ترى ان الامر متعد يقال امرته فائتمر ثم كان امر الله تعالى
للعالم بالوجود وهو خطاب كن موجودا في الازل وكان
امره الذي هو امر ايجاد موجودا في الازل ولا مامور
ولا وجوب فكذا هذا لانه ما كان امر التكوين امرا بالوجود
ليوجد في العدم بل ليوجد كل موجود في وقت وجوده وما كان

وما كان امر التكليف يجب على المعدوم في القدم بل يجب على
المكلفين وقت وجودهم وبلوغهم مبلغ توجه الخطاب فكذا التكوين
في الازل ما كان للتكوين المكون في الازل بل التكوين وقت وجوده وهذا
الزام على الاشعرية بطريق الخصوص والله الموفق **فصل في اثبات الارادة**
لما كانت الارادة احد الاوصاف الاربعة للتكوين على ما ذكرنا بالفارسية لا بد من
ايراد فصل اثبات الارادة متصلا بفصل التكوين اذ بدون الارادة
يلزم الجبر والله تعالى منزه عن كونه مجبورا في تكوينه فوجب بيان ثبوت
الارادة له بعد بيان ثبوت التكوين له فان قلت هذه المناسبة
التي ذكرتها بهذا الطريق تقتضي ان لا يذكر فصل الارادة لان التكوين
لما ذكر وهو لا يتحقق بدون الاوصاف الاربعة على ما ذكرت
ومنها الارادة كانت الارادة مذكورة فحينئذ لا يحتاج الى ذكرها
قلت انما لا يحتاج الى ذكرها اذا كان الوفاق والخلاف
هنالك وليس كذلك الامر لان الاشعري يقول هناك بحدوث
التكوين ونقول هنا بقدم الارادة حيث يجعلها من صفات
الذات ويجعل التكوين من صفات الفعل وقالت النجارية
ان الله تعالى مريد لا بارادة ولم يقولوا في التكوين كذلك
وقالت عامة المعتزلة في التكوين انه عين المكون ولم يقولوا
في الارادة انها عين المراد فلم يكن بد من ذكر هذا الباب ذكر
في الصحاح الارادة المشية واصله الواو لقولك راوده الا
ان الواو سكنت فنقلت حركتها الى ما قبلها فانقلبت في
الماضي الفا وفي المستقبل ياء وسقطت في المصدر لمجاورتها
الالف الساكنة وعوض منها الهاء في آخره وراودته على كذا مراودة
ارادة وراد الكلاء يروده رودا وارتادا وارتيادا بمعنى اي

فصل في اثبات الارادة

اي طلبه وفي الحديث اذا بال احدكم فليرتد لبوله مكانا لينا
او منحدرا اي فليطلب وهكذا ايضا ذكر المصنف رح
وقال ان الارادة مشتقة من الرود والترود ينكر ويراد به
الطلب ولهذا سمي طالب الكلاء المتقدم على قومه المنتجعين
القاصدين مقاصدهم مساقط الغيث رائدا يقال في المثل
لا يكذب الرائد اهله **وقوله** ثم صانع العالم اوجده باختياره
هذا ايضا معطوف على ما ذكر قبل الفصل فكان تقديره قد
اثبتنا ان صانع العالم اوجد العالم بتكوينه ثم بعد ذلك نقول
ان ذلك التكوين كان بارادته وقيل في حد الارادة انها معنى
ينافي الكراهة والاضطرار ويوجب لمن هي له القصد والاختيار
فكانت فائدتها على هذا التحديد كون الموصوف بها مختارا
في فعله غير مضطر اليه لوجود ما ينافي الكره والاضطرار
لا لانعدام الكره والاضطرار كما هو المحكي عن النجار فانه زعم
ان معنى قولنا انه مريد انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
من غير اثبات وصف له على الحقيقة وذلك باطل لان ذلك
يوجب ان يكون الاعراض كلها مريدا لانها ليست بمغلوبة
ولا مكرهة ولا ساهية وذلك باطل دل ان الارادة ليست
باسم لعدم هذه المعاني بل هي اسم لمعنى ينافي هذه المعاني
والاعراض يستحيل قيام ذلك المعنى بها فاستحال كونها مريدة
وقال في المصادر لم يفرق بين الارادة والمشية احد من
المتكلمين الا الكرامية فانها زعمت ان المشية صفة الله
تعالى ازلية واما ارادته فهي غير المشية وهي عندهم حادثة
في ذات القديم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقوله** وبه يبطل

بقول النظام والكعبي ومن تابعهما حيث قالوا ان الله لا يوصف
بالارادة على الحقيقة بل يوصف بها بطريق المجاز فاذا قيل
اراد الله كذا فان كان ذلك فعله فمعناه انه فعله وهو غير
ساهٍ ولا مكره عليه ولا مضطر وان كان فعل غير الله تعالى فمعناه
انه امر به واستدلوا على ذلك بقولهم ان الارادة هي الشهوة
فلو كان الله مريدا لكان مشتهيا وحيث لم يكن مشتهيا دل
انه ليس بمريد قلنا دليل بطلان قولهم ان ارادة اذا
اضيف الى فعل العباد ولكن المراد منها الامر قوله تعالى
ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا فلو كانت الارا دة
امرا لكان تقديرا الآية ولو امر ربك لكان آمن من في الارض
كلهم جميعا وفيه فساد من وجهين احدهما يؤدي الى
انه تعالى لم يأمر من لم يؤمن ولو كان كذلك لم يكن بترك الايمان
عاصيا والاخر ان كل من امر ينبغي ان يكون مؤمنا وربما
كفر من امره ولم يؤمن فكان فيه تناقض وتكذيب وذلك
محال فدل ان ما قال هؤلاء باطل والله الموفق واما
ما قالوا ان الارادة هي الشهوة قلنا ليس كذلك على الاطلاق
بل الشهوة ارادة مخصوصة وهي ارادة ما فيه نفع الملتذ واما
غيرها والله تعالى لا ينتفع بشيء فلا يكون ارادة اشتهاء ثم المراد من
النظام هو ابراهيم بن سيار بن هانئ النظام وهو قد طالع
كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عن
اصحابه بمسائل منها قوله ان الله لا يوصف بالقدرة على الشرور
والمعاصي وليست هي مقدورة للباري خلافا لاصحابه فانهم قضوا
بانه قادر عليها لكنه لا يفعلها لانها قبيحة والباقية مذكورة في

كتاب الملل واما الكعبي فهو ابو القاسم بن محمد الكعبي
وهو من معتزلة بغداد وكذلك استاذه وهو ابو الحسين
بن ابي عمرو الخياط وانفرد الكعبي عن استاذه بمسائل وهي مذكورة
في ذلك الكتاب ايضا **وقوله** لحقيقته اي لحقيقة قولنا
بان الله تعالى مريد على الحقيقة ان الارادة معنى الى آخره
جعل هذا في التبصرة حدا آخر للارادة اذ لولا الارادة لوقعت
المفعولات كلها في وقت واحد لان تاثير التكوين في وجود
المكون والمؤثر موجود فينبغي ان يثبت اثره عند وجود شرطه
وهو بعد الازل وفي ذلك لا يقع التفاوت بين مكون ومكون
فيوجد المكونات حينئذ في وقت واحد جملة واحدة
اذ التقدير بتقدير عدم الارادة التي توجب تخصيص وجود
الموجودات في وقت دون وقت ولم توجد المكونات
كلها في وقت واحد بل توجد على طريق التوالي والتتابع
دل ذلك على ان المكون وهو صانع العالم موصوف
بالارادة الازلية التي اقتضت وجود المكونات على وجه
التوالي والتتابع وكذلك العقول في الهيئات اي صور المكونات
بل جعل بعضها مثلثا وبعضها مربعا وجعل بعض الحيوانات
برجلين وبعضها باربع فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي
على رجلين ومنهم من يمشي على اربع وفي الكيفيات اي صفات المكو نات
بان جعل بعضها ابيض وبعضها اسود وبعضها احمر ومن الجبال جدد
بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود وفي الكميات
اي قدر المكونات اي قدر المكونات من العدديات والطول
والقصر الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن والنخل

باسقاط ومن الانعام حمولة وفرشا اي كبارا وصغارا ومن
المعدود ان كلها دالة على ان مقدرتها موصوف بالارادة التي
توجب تخصيصها بوجه دون وجه اخر لم يقع وجود كلها في وقت
واحد ولا على صفة واحدة في الاتساق والانتظام يعني وقوله
ولا كمية بتشديد الميم والياء قال في الصحاح وكم اسم ناقص
مبهم مبني على السكون وله موضعان الاستفهام والخبر الى ان
قال وان جعلته اسما تاما شددت اخره وصرفته فقلت
اكثرت من الكم وهي الكمية وليس بمريد بارادة حادثة لا في
محل كما ذهب اليه البصريون من المعتزلة وهم ابو الهذيل العلاف
وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان الله تعالى مريد
بارادة حادثة لا في محل وانما قيد بقوله البصريون من المعتزلة
احترازا عمن ذكر قبله من النظام والكعبي ومن ساعدهما من البغدادية
وقد ذكرنا قولهم قلنا ان الارادة لو جاز
وجودها لا في محل وان كان لا يتصور قيام الحيوة لا في محل لكان
ينبغي ان يجوز وجودها في محل لا صورة فيه بل وجودها لا
حيوة فيه اقرب الى المعقولات من وجودها لا في محل
لما انها من حيث انها عرض يفتقر الى المحل لاستحالة قيام الاعراض
بذواتها ومن حيث انها من خواص الحي يفتقر الى وجود الحيوة
وعند وجودها لا في محل العدم كلا الشرطين وعند وجودها
في محل لا حيوة فيه وجد احد الشرطين ثم انعقد الاجماع
على استحالة وجودها في محل لا حيوة فيه لفقد شرط الحيوة
فلان تستحيل وجودها لا في محل كان اولى والله الموفق
تحقيقه ان الجوهر مع العرض متلازمان باب العقل العقول

انفراد احدهما عن صاحبه فلو جاز وجود عرض غير قائم
بجوهر لجاز وجود جوهر من غير قيام عرض به وهو قلب
المعقول وفتح باب القول بقدم الجواهر والله الموفق
وقوله لانها لو حدثت لا باحداث احد فهو محال يعني لو قلنا
على قود كلامكم ان الله تعالى احدث العالم بارادة حادثة
فتلك الارادة الحادثة لا تخلو من احد ثلثة اوجه اما ان
حدثت باحداث الله تعالى اياها او حدثت هي بنفسها
او احدثها غير الله ولم يذكر في الكتاب احداث الغير وذكر
الوجهين الاخيرين ثم لو قلت بانها حدثت لا باحداث
احد يلزم منه تعطيل الصانع لانه لو جاز هذا في الارادة
لجاز في غيرها من الحادثات فبطلت دلالة ثبوت الصانع
وهو المراد بتعطيل الصانع ولو حدثت باحداث الصانع اياه
وهو ظاهر ولو حدثت باحداث غير الله فهو فاسد من
وجوه احدها ان ذلك الغير ان كان قديما فهو القول بالتعدد
وقد ذكرنا بطلانه وان كان ذلك الغير محدثا فان حدث هو بنفسه
ففيه ما مر من جواز حدوث جميع العالم لا بالصانع وان احدثه
الصانع ان احدثه لا بارادة فقد احدثه مضطرا وهو باطل
وان احدثه بارادة منه فاني يتصور احداث محدث الارادة
بارادة لم يحدثها المحدث بعد وان احدثها الله تعالى فهو
لا يخلو اما ان احدثها بارادة او احدثها لا بارادة فان احدثها
بارادة فالكلام في الارادة الثانية كالكلام في الاولى وفيه
تعليق وجود العالم بما لا نهاية له من المحدثات وهو باطل
والله الموفق وليس بمريد ايضا بارادة حادثة في ذات الله تعالى

كما ذهب اليه الكرامية لما ذكر في الكتاب قال المص رح وليت
ادري ان هؤلاء الملحدين كيف يتكلمون مع الدهرية واصحاب
الهيولى وكيف يثبتون حدث العالم مع اجازتهم ان يكون
القديم محلا للحوادث وقد مر ان القول بجواز ذلك يوجب
اما القول بحدوث الصانع او القول بقدم العالم وكل ذلك كفر
ومحال والله الموفق **فصل في ان صانع العالم حكيم**
فالمناسبة ظاهرة بين الارادة والحكمة لانه ان كان المراد من الحكمة
العلم فقد قلنا ان من اوصاف التكوين الارادة والعلم
وان كان المراد منها الفعل فهو التكوين سواء وقد ذكرنا مناسبة
الارادة والتكوين فكانت هي ثابتة هنا **وقوله** لان الحكمة
ان كانت هي العلم فالحكيم هو العالم فان قيل فعلى هذا كان
قوله تعالى في سورة البقرة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم بمنزلة قوله انك انت العليم العليم فما وجه صحته
قلت الحكمة ان كانت بمعنى العلم فهي ليست للعلم
المجرد بل للعلم مع زيادة مبالغة فيه او للعلم مع العمل عليه اكثر
اهل العلم فكان هو مسند على وقوع القياس في الشرع من الادلة الى
الاعمل كقولهم عالم نحرير وجواد فياض فلما لم يكونا بمعنى واحد
لم يكن تكرارا فان قلت ما وجه تقديم صفة العلم على
صفة الحكمة هنا وفي سورة الانفال في قوله فقد خانوا الله
من قبل فامكن منهم والله عليم حكيم وفي سورة يوسف في قوله قالوا
كذلك قال ربك انه هو الحكيم العليم قلت ان التقديم والتأخير
انما يكون بحسب اقتضاء الكلام ذلك اما في سورة البقرة فقد وقع الكلام
في العلم بقوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فكان ذكر العلم

احق بالتقديم وكذلك في الانفال لان الكلام سيق في علم الله
تعالى خيانة الخائنين بقوله وان يريدوا خيانتك فقد خانوا
الله من قبل فامكن منهم وكذلك في سورة يوسف سيقت الاية
لبيان تعليم الله تعالى اياه تاويل الاحاديث فان ما قبله قوله
تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث واما
الحكيم على العليم في والذاريات فان الاية سيقت لاظهار الحكمة
لاظهار خلاف العادة في حق النبي الذي مقتدى الانبياء عليهم
السلام وفيمن يتصل به لما ان كرامة الولي معجزة لنبيه وهو
ايهاب الولد للشيخ الهرم والمرأة العقيم على ما قال في سورة هود
قالت يا ويلتى ءالد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا فلما كان معجزة
كان اظهار ذلك من باب الحكمة فكان تقديم الحكمة في معجزة
ومقطعه **وقوله** كما قاله ابن الاعرابي وهو ابو عبد الله محمد بن
زيادة الاعرابي كذا في صدر كتاب مجمل اللغة **وقوله** ثم سواء
كانت الحكمة من باب العلم الى قوله فالله تعالى موصوف بها فلا بد
من ادراج الشرط فكان قوله فالله تعالى موصوف بها جزاء
له وكان تقديره ثم سواء ان كانت الحكمة من باب العلم او من باب
الفعل فالله تعالى موصوف بها وكان هذا نظير قوله تعالى
فذلك الذي يدع اليتيم اي ان لم تعرفه فذلك الذي يدع اليتيم
السفه والسفاهة بي خرد شدن من حد علم الاعتراء بيش
آمدن البعث بر كار ترغيب كردن من حد فتح
وقوله لان العلم عندنا كما هو ازلي فالفعل الذي هو التكوين
ازلي ايضا **وقوله** عندنا يصلح ان يكون ظرفا لما قبله
وهو العلم ويصلح ان يكون ظرفا لما بعده وهو الفعل

التقدير الاول كان هو للاحتراز عن قول المعتزلة فانهم لا
يقولون بصفة العلم ولا بسائر الصفات وعلى التقدير
الثاني كان الاحتراز عن قول الاشعرية فانهم لا يقولون
بازلية صفات الفعل **وقوله** على ما هو مذهبهم اي مذهب
الاشعرية فان ابا العباس القلانسي من جملة الاشعرية في
مسئلة التكوين وفيما يتعلق بها على ما اشرنا اليه في اوائل
مسئلة التكوين **وقوله** وقد مر فيه الكلام اي في فصل ان
التكوين غير المكون والله الموفق **فصل**
في اثبات رؤية الله تعالى لما فرغ من بيان
حكمة الله تعالى بانه موصوف بالحكمة شرع ما هو اثار حكمته
وهو اثابة المطيعين له بجلائل النعم وكرائمها ومن اجل النعيم
الكرم اراءة الله تعالى ذاته الكريم اياهم في دار الاخرة وبين
مناسبة مختصة بما يليه من فصل ان صانع العالم حكيم او نقول
لما بين ان الله تعالى موجود موصوف بصفات الكمال شرع
في بيان ما يجوز على الموصوف بهذين الوصفين وهو
جواز الرؤية اذ المعنى المجوز للرؤية ليس الا الوجود
خصوصا ما اذا كان ذلك الموجود موصوفا بصفات الكمال
فان من يوصف بصفات الكمال يرى نفسه وغيره وقد اشبعنا بيان
ذلك في الكافي في شرح قوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره
من صفات الكمال او نقول لما بين من اول الكتاب
الى هذا ما ظهر من اثار صفات الله في الدنيا والاخرة من بيان
حدوث العالم وغيره شرع في بيان ما يختص باثار صفة
الله تعالى في الاخرة وهو وجوب الرؤية بالسمع اعلم

بيان رؤية الله تعالى

ان الرؤية عبارة عن اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر او مزيد
كشف في المعلوم بواسطة البصر كذا في الكفاية **وقوله**
قال في العقل دليل على جواز رؤية الله تعالى وانما قدم هذا
لان اصل الكلام في الرؤية يدور على هذا فان الخصوم
يدعون استحالة رؤية الله تعالى في العقل **وقوله** بايجاب
رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الاخرة وانما قيد بالدار الاخرة
لان الدليل السمعي انما ورد بايجاب رؤية المؤمنين اياه تعالى
في الدار الاخرة لا في الدنيا وهو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وغيره فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة
او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبينه تعالى بل
خمسة شروط شرطها التي العقون للرؤية وهي مكان المرئي
والجهة والمقابلة والمقدار المسافة المقدرة بين الرائي
والمرئي على وجه يراه الرائي لا القرب المفرط ولا البعد
المفرط والخامس اتصال الشعاع من عين الرائي الى المرئي
وزعمت المعتزلة والنجارية والخوارج ذكرنا بيان
المعتزلة في فصل اثبات الصفات وبيان النجارية
في فصل ان التكوين غير المكون واما الخوارج فقال ابو
جعفر السنجري مدار كلام الخوارج على لعن علي والحسن والحسين
رضي الله عنهم اجمعين واكفارهم وقالوا نحن نتولى
الصهرين يعنون ابا بكر وعمر رضه ونتبرأ من الختنين
يعنون عثمان وعليا رضه ولا نرضى بالحكمين يعنون
ابا موسى الاشعري وعمرو بن العاص رضه وقال في
كتاب الملل كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت عليه

الجماعة سمي خارجياً سواء كان الخروج في ايام الصحابة على
الراشدين او كان بعدهم في كل زمان ثم اول من خرج على
امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضه جماعة في حرب صفين
واشدهم خروجاً عليه الاشعث بن قيس ومن معه وكبار فرق
الخوارج ستة وانواع بدعهم مذكورة فيه وما يمدح بنفيه
لا يتبدل باستحالة ثبوت ذلك فيتبدل المحال بهذا وجه التمسك
بالآية وجواب ايضاً لقولكم قال يحتمل ان يكون اثبات
التمدح بنفي الادراك في الدنيا دون في فاجاب عنه بهذا
وقال هو لا يصح لان ما كان نفيه مدحاً كان اثباته نقصاً
وما كان نقصاً في الدنيا كان نقصاً في الآخرة والله تعالى
منزه عن النقصان ولان الله تعالى عندكم جائز الرؤية
في الدنيا فلم يكن التمدح بنفي ما يجوز عليه متحققاً الا
ترى انه تعالى لا يتمدح انه لم يخلق لزيد ولداً اذ ذلك
جائز فلم يكن نفيه مدحاً وما كان مدحاً لا يتبدل دل انه
لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة وحجة اهل الحق في ذلك
ان موسى عليه السلام سأل ربه الرؤية فيجوز انه تعالى في
التمسك بسؤاله على طريق الترديد فان سؤاله لا يخلو من
احد وجهين اما ان كان عالماً بحكم هذه المسئلة وهو جواز
رؤية الله تعالى او جاهلاً لا جائز ان يكون جاهلاً لان
نسبة الانبياء الى الجهل في المسائل الاعتقادية كفر وان كان
عالماً ثبت المدعا والمصنف رح اثبت وجه التمسك
بالآية بجملة اوجه احدها ان موسى عليه السلام اعتقد ان الله
تعالى مرئي ولو لم يكن مرئياً كان هذا منه جهلاً بالخالق ونسبة الا

الانبياء الى الجهل بالله تعالى كفر والثاني انه تعالى قال لن
تراني نفي رؤية موسى عليه السلام اياه وما اخبر ان ذاته
تعالى ليس بمرئي فانه ما قال لست بمرئي بل لن تراني
ولم يكن ذاته مرئياً لاخبر انه ليس بمرئي اذا الحالة كانت
حالة الحاجة الى البيان لانه على زعم هؤلاء الملحدين جهل الله
تعالى والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة الى البيان والثالث
ان الله تعالى قال ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني فالله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من
الجائزات والاصل ان تعليق الفعل بما هو جائز الوجود
يدل على جوازه وتعليقه بما هو ممتنع الوجود يدل على امتناعه
وعدم تكونه وتعليقه بما هو متحقق الوجود تحقيق له
وههنا علق بما هو جائز الوجود وهو استقرار الجبل دليل جواز
وجوده قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى
اخبر انه تعالى جعله دكاً لا انه اندك بنفسه وما اوجده الله تعالى
كان جائزاً ان لا يوجد لو لم يوجد الله تعالى اذ الله تعالى مختار
فيما يفعل فكان تعليق الرؤية دليل كونها جائزة والرابع
انه لما سأل الرؤية ما ايأسه الله تعالى عن ذلك ولا عاتبه
عليه ولو كان ذلك جهلاً منه بالله تعالى او خارجاً عن الحكمة
لعاتبه كما عاتب نوحاً عليه السلام بقوله اني اعظك ان تكون
من الجاهلين فكما عاتب آدم عليه السلام على اكل الشجرة بقوله
تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة الآية بل هذا اولى بالعتاب
لانه هذا لو كان جهلاً منه بربه تعالى ليبلغ مرتبة الكفر وذلك
لم يبلغ هذه المرتبة وحيث لم يعاتبه ولم يؤيسه بل اطمعه

وبجاه حيث علقه بما هو جائز الوجود دل ان الرؤية
جائزة والخامس انه تعالى قال فلما تجلى ربه للجبل والتجلي
هو الظهور اى فلما ظهر ربه للجبل قال ابو منصور رحمه الله
لكن لا يفهم من ظهور غيره يعني الظهور عن الخفاء وكذا نقول
ان شيئا من صفات الله تعالى لا يفهم منه ما يفهم من صفة
غيره ولا يفهم من هذا انه كان بين الجبل وبين الله حجاب
فارتفع الحجاب وظهر للجبل لان هذا مما يليق بصفات
الله تعالى فكان معنى التجلي ما حكى ابو بكر بن محمد بن الحسن
بن فورك عن الاشعري انه قال ان التجلي ان الله تعالى خلق
في الجبل حيوة ورؤية حتى رأى ربه ولا وجه لحمل الآية
الا على هذا الوجه وهو نص في اثبات كونه مرئيا واما الموقع
قوله ومن نسب موسى عليه السلام الى الجهل بالله تعالى
فقد كفر لان هذا السؤال وهو قوله تعالى رب ارني انظر
اليك عند الخصم بمنزلة قوله لو قال ارني ولدك انظر الكبد
اليه فان كلا منهما مستحيل على الله تعالى والثاني كفر بالا تفاق
فكذا الاول قوله بل علقه بشرط متصور الكون في الجملة و
هو استقرار الجبل وانما قلنا ان استقرار الجبل جائز لان
الجبل جسم وكل جسم ممكن ان يكون ساكنا فان قيل لا نسلم
ان رؤية الله تعالى معلقة بشرط جائز بل معلقة بشرط
محال وانما قلنا ذلك لانها معلقة باستقرار الجبل حال
كونه متحركا لانها لو كانت معلقة باستقراره لا حال كونه
متحركا واستقراره في غير حال حركته يكون واقعا لا محالة
لان الجسم كلما لم يكن متحركا كان ساكنا لا محالة وعلى هذا التقدير

التقدير يكون شرط وقوع الرؤية حاصلا فكان يجب ان يحصل
الرؤية وحيث لم تحصل الرؤية علمنا ان الشرط لم يحصل و
اذا كان كذلك كان هذا الشرط محالا فلم يلزم القول
بجواز رؤيته والجواب ان الشرط هو استقرار الجبل و
استقرار الجبل من حيث ان هذا المفهوم امر جائز الوجود
فثبت ان الرؤية معلقة بشرط جائز الوجود واقصى
ما في الباب ان يقال دل دليل منفصل على انه وجد في ذلك
الوقت مانع الا ان الذي دل اللفظ على كونه شرطا للرؤية
امر جائز فكان المقصود حاصلا هكذا ذكر السؤال والجواب
في الاربعين وقد ذكرنا في التبصرة وجه كون التعليق
باستقرار الجبل انه جائز الوجود حيث اخبر الله تعالى انه جعله
دكا فلم يقل اندك الساخره وهو الظاهر والاوجه عندي
من الاجوبة واحسنها ما ذكر الامام المحقق مولانا حميد الدين
الضرير رح في هذا بعد ذكر السؤال كما ذكره في الاربعين قوله
ان هذا تعليق بالمحال لانه علق الرؤية باستقرار الجبل حال
التحرك واستقراره حال التحرك محال فكان تعليقا بالمحال
ثم قال قلنا وظيفة التعليق هي ان يكون الشيء الذي
يوجد بدلا عن ضده لا ان يكون المراد حال اجتماعه مع ضده
كقولك لك ان دخلت الدار فانت طالق معناه ان باشرت الدخول
بدلا عن الخروج لا ان يكون معناه ان باشرت الدخول حالة
الخروج وكذا في كل تعليق فكذا هنا كان معناه فان وجد
الاستقرار بدلا عن التحرك وكل من الاستقرار والتحرك كان ممكنا
فكان التعليق به ايضا ممكنا فزعم بعض المعتزلة وهو ابو

ما فهم من هذا المقام ان التبصرة
لصاحب هذا الشرح السديد
غير التمهيد

ابو القاسم الكعبي ان موسى عليه السلام سال ربه اية يعلم
بها على طريق الضرورة قلنا ان هذا التاويل فاسد من وجوه
احدها انه قال ارني انظر اليك ولم يقل اليها ولو كان سال
الاية لقال انظر اليها والثاني انه تعالى قال لن تراني
ولم يقل لن ترى اية والثالث ان موسى عليه السلام
كان وقف على ايات الله من قلب العصا حية وتفجير
الماء من الحجر وفلق البحر واليد البيضاء وغير ذلك
مما خصه تعالى به من الايات الحسية بحيث استغنى
عن طلب اية اخرى والرابع وهو الذي يليق
جبرة المعتزلة وعنادهم وبلادة افهامهم ان الله تعالى
قال فان استقر مكانه فسوف تراني فيصير على تقدير
كلام هؤلاء الجهلة بالحقايق فان استقر مكانه فسوف
ترى اياتي ولا يخفى انه على من له ادنى لب ان الاية ترى
عند اندكاك الجبال لا عند استقرارها بل عند استقرارها
ينعدم روية الاية وخامسها انه عليه السلام كان عرفه و
سمع كلامه وحصل مناجيه وليس من اداب العاقل ان يقول
لمن سبقت له به المعرفة وفاوضه في الكلام وناجاه
ان يقول له عرفني نفسك واقم لي دلالة وجودك و
ثبوتك ولو قال ذلك لنسب الى الجنون والحمق
وباينه العصمة وزعم بعضهم وهو الجبائي وابو هاشم
ان موسى عليه السلام كان عالما ان الله تعالى لا يرى ولكن
قومه كانوا يطلبون منه ان يريهم ربهم فكان سؤال الروية
لقومه لا لنفسه والدليل قوله تعالى فاذا قلتم يا موسى

يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ثم ان موسى عليه السلام
اضاف ذلك السؤال الى نفسه حتى يكون ذلك السؤال اولى
بالاجابة فلما منعه الله تعالى كان ذلك اقوى في الدلالة
على منع الغير قلنا هذا فاسد فان الله تعالى اخبر انه
قال ارني انظر اليك ثم قال لن تراني ولو كان الامر
على ما زعموا لكان من حق الكلام ارهم ينظروا اليك
ثم يقول لهم لن يروني فاذا هذا عدول عن اخبار الله تعالى
وصرف الى غير ما اخبر ولو جاز هذا لجاز ان يقال ان الله
تعالى وان اخبر عن نوح عليه السلام انه ركب السفينة كان
المراد منه ادريس عليه السلام وان الباني للكعبة وهو
اسحاق مع ابنه يعقوب وان كان الله تعالى قال واذ
يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ولو قال
اذ لم يخفف كفر هذا القائل وتكذيبه الله تعالى في اخباره
والثاني ان الروية لو لم تكن جائزة على الله تعالى وكان
كفرا لكان موسى عليه السلام لا يؤخر الرد عليهم بل كان
يرد عليهم وقت فرغ كلامهم سماعه ولم يتركهم واعتقاد
ما لا يجوز اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر والانبيا
عليهم السلام بعثوا للتغيير لا للتقرير الا ترى انهم لما
قالوا له اجعل لنا الها كما لهم الهة كيف لم يمهلهم
بل رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون ولا خفا
انه كان يرد عليهم وكانوا لا يقبلون قوله فسال
من الله تعالى ذلك ليكون الله تعالى هو الذي يرد عليهم ليكون
انجع في قلوبهم فيقبلوا ذلك منه لانا نقول ان ذلك

السؤال كان من الكفرة على ما قال تعالى خبرا عنهم لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة علقوا ايمانهم بوجود الرؤية و
هؤلاء ما كانوا وقت سؤال موسى عليه السلام
الرؤية حاضرين بل كان ذلك بحضرة السبعين المختارين
من بني اسرائيل فلا نطق لمن كان لرسوله والمؤمنين
ان يسال رسوله ما يكفر به ويبين له الرسول فساد
ما يعتقد وكونه كفرا بالله ثم لا يقبل ذلك منه حتى
يحتاج الرسول الى السؤال من الله تعالى ليعلمهم ذلك
ويخبره ليصدق بعد ذلك رسوله الآن يقال انما سأل
بحضرة هؤلاء المختارين ليرد الله تعالى السؤال ويبين
له انه بريء ليطلع السبعون المختارون على ذلك فيخبروا
السائلين من موسى ذلك وهذا ايضا فاسد لان اولئك
لما لم يقبلوا قول موسى عليه السلام مع ايده به من البراهين الباهرة
والآيات الظاهرة التي لا يبقى معها لمخالف عذر
لوضوحها فضلا عمن له ادنى انصاف فالاحرى ان لا
يقبلوا قول هؤلاء السبعين وقد انعدم في حقهم دلالة
العصمة عن الكذب فلم يكن في سؤال ما هو كفر بكون بدر
هؤلاء معنى التجانس عن الله تعالى وسؤال ما لا يجوز
عليه ومن استجار من نفعه ان ينسب نبيا من الانبيا
الى مثل هذا فلا شك في كفره والله الموفق وذكر
هذا الجواب في الاربعين على وجه الترديد فقال ان
اولئك الذين يطلبون الرؤية اما ان يقال انهم كانوا
من المؤمنين او من الكافرين فان كانوا من المؤمنين كانوا

كانوا لا محالة يقبلون قول موسى عليه السلام فان هذا
السؤال غير جائز فحينئذ لم يكن موسى عليه السلام محتاجا الى اضافة
هذا السؤال الى نفسه وان كانوا من الكفار فهم يعتقدون ان
الله تعالى منع العباد من سؤال الرؤية وعلى التقديرين فاضافة هذا
الى نفسه عبث فان قيل قال الله تعالى خبرا عن موسى عليه السلام
سبحانك تبت اليك عقيب سؤال الرؤية ولو كان سؤال
الرؤية جائزا لما تاب عن ذلك قلنا التوبة لا تستدعي سابقة تحقيق التوبة
الذنب والزلة لا محالة بدليل قوله عليه السلام الخ لاتوب الى الله
تعالى في كل يوم مائة مرة وتحقيقه ان التوبة هي الرجوع
الى الله تعالى قد يكون من الذلة وقد يكون من طلب المراد ويحتمل
انه تاب من سؤال الرؤية في الدنيا لما عرف انه لا يرى في الدنيا
وان كان جائزا وقيل قوله تعالى فلما افاق قال سبحانك تبت
اليك هذا من موسى عليه السلام تعظيم ما ظهر من آثار القدرة والجبروت
كما يقال عند الاهوال تنزيها له عن ان يفزع العبد الى غيره وبيانا
ان الاهوال والافزاع تخف بذكر الله تعالى وكذلك قوله تبت
رجوع الى الله تعالى عند رؤية الافزاع لا عن ذنب سبق منه
لان سؤاله كان عن اذن واطلاع فان قيل كيف لم يحتمل
موسى عليه السلام الرؤية في الدنيا وقد احتمل سماع كلامه
قلنا ان الكلام يليق بحال الابتلاء اذ فيه الامر والنهي فلا
بد من التثبت عند الكلام ليتحقق معنى الابتلاء بخلاف الرؤية
فانه محض كرامة لا ابتلاء فيه فاختص بدار الآخرة ولان الكلام
من باب الصفات والرؤية من باب الذات فبان الفرق
بينهما فان قيل ان كان سؤال موسى يدل على جواز الرؤية و

والنفي من بكلمة التأكيد يدل على انتفائه فانه ذكر بكلمة لن
وانها للتابيد قلت ظاهر قوله لن تراني لا يدل على انتفاء
جواز الرؤية لان كلمة لن وضعت لتاكيد النفي لا للتابيد
والدليل عليه قوله تعالى لمريم فقولي اني نذرت للرحمن صوما
فلن اكلم اليوم انسيا قرن كلمة لن بذكر اليوم واليوم
بالنصب للتاقيت فلو كانت موضوعة للتابيد لما صح
قرانها بالتاقيت هذا كله مما ذكره الامام الصابوني بعضه
في عصمة الانبياء وبعضه في الكفاية وذكر في شرح التاويلات
وغيره ثم لما ذكر الدلائل العقلية في جواز رؤية الله على رغم
الكعبي اما ما بال الدنيا انه لا يرى في الدنيا مع ما ذكرتم قلنا
انه جائز الرؤية في الدنيا ايضا ولا محال في ذلك الا ان الدنيا دار
محنة وكلفة وان الرؤية فيها تسقط المحنة والكلفة بخلاف
دار الاخرة فانها دار جزاء فكانت الرؤية لائقة بها لا امتناع
فيها ثم ذكر شبهة التوبة كما ذكرنا ثم اجاب عنها فقال يحتمل
انه تكون التوبة منه على سبيل العادة في الخلق عند حدوث شئ
رؤية بلا وجود ذنب منهم فعلى هذا من موسى عليه السلام
عند اندكاك الجبل وذكر التوبة من غير ذنب كقول ابراهيم
عليه السلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وقوله
وانا اول المؤمنين يحتمل انه لما رأى من جلال الله تعالى وعظمته
فزع الى التوبة واحداث الايمان به وان لم يكن ما يوجب
وذلك متعارف في الخلق وقوله وانا اول المؤمنين
اي المصدقين بانه رؤيتك في الاخرة بالوعد ولا وعد في
الدنيا ومعنى الاول اول اهل هذا الزمان لا اظارك ذلك

ذلك لنا الآن فاما اخفى عليه اي الآن انه لا يعطي الخلق
رؤيته في الدنيا مع جوازها ليوجد منه سؤال الرؤية بناء على معرفته
جوازها ليتحقق جواز الرؤية بسؤاله ذلك فيصير حجة قاطعة
لاهل الحق على المنكرين لذلك من اهل البدعة وهذا الاخير من التيسير
النضرة تازه روى شدن وكردن وجوه يومئذ ناضرة قال
الفراء اي وجوه المؤمنين يوم القيامة مشرقة بالنعم وعن
الحسن رحمه الله تعالى سئل كيف يرون الله قال يرون بلا
كيف كذا في التيسير والنظر المضاف الى الوجه المقيد
بكلمة الى لن يكون الا نظر العين فان قيل يشكل الى
هذا الذي ذكرته من وجه التمسك قول القائل وجوه يوم بدر
ناظرات الى الرحمن يأتي بالخلاص وفي رواية ينتظر الخلاص
فانه اراد به الانتظار لا نظر العين مع ان النظر مضاف
الى الوجه ومقيد بكلمة الى قلنا الحقيقة تترك
عند دلالة الدليل من القرينة التي يقترن بها وهناك لما
اقترن بقوله ناظرات قوله يأتي بالخلاص علم انه اراد به الانتظار
وفيما نحن فيه مثل هذه القرينة منعدمة فلن يحمل الا على نظر العين
وبهذا ابطلنا تاويل من قال معناه ثواب ربها منتظرة لما قرأن النظر
المضاف الى الوجه المعدى الى المنظور بحرف الى لن يكون المراد منه
نظر الانتظار فلأن اذا اريد الانتظار فانه لا يعلق بالوجه ولا يعدى
بالى قال الله تعالى خبرا عن تلك المرأة فناظرة بم يرجع المرسلون
لم يقيد بالوجه ولا عدى بكلمة الى اريد به الانتظار ولان النظر
مضاف الى الله تعالى لا الى غيره فلا يجوز ادراج غيره من الثواب
وغيره ولو جاز لجاز صرف قوله اعبدوا ربكم الى غير الله تعالى

والعقول به كفر وهذا لان اضمار المضاف انما يجوز عند تعذر
المضاف ونفيه بالدليل كما في قوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية
لان السؤال للجواب ولا جواب ينتظر من الابنية والحيطان
فعلم ان المراد منه من ينتظر منه الجواب وقد اختص به
الاهل فان قيل قوله تعالى وتريهم ينظرون وهم لا يبصرون
اثبت النظر ونفى الابصار فكان دليلا على ان النظر غير
نظر العين وهو الرؤية وان عدي بالى فيجب ان يكون
كذلك في قوله تعالى الى ربها ناظرة ولانه يقال نظرت الى الهلال
فلم اره حيث يثبت النظر مع عدم الرؤية قلنا
الكلام في النظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى وفيما ذكر
لم يكن النظر مضافا الى الوجه مع ان النظر المعدى بكلمة الى
قد يكون بمعنى الرؤية وان لم يكن مضافا الى الرؤية نحو قوله
تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت فان الذي
يفيد معرفة كيفية الخلقة وهو الرؤية لا تقليب الحدقة
اليه من غير رؤية وكذلك في الشعر في قوله الى من حسن اسه
وجهه فينا نظرة طارت على وامقه تقضي ومعلوم الذي يقضي
على الوامق هو رؤية المعشوق لا تقليب الحدقة اليه من غير
رؤية واما قوله تعالى وتريهم ينظرون اليك المراد من النظر فيه
التقابل كما يقال جبلان متناظران اي متقابلان وهذا المعنى يختص
للاجسام فان قيل لا نسلم ان حرف الى ههنا لمعنى النظر بل كلمة
الى ههنا واحد الآلاء بمعنى النعمة كما في قوله تعالى فباي الاء
ربكما تكذبان فحينئذ كان لفظ النظر عاريا عن حرف الى فيفيد معنى
الانتظار كما في قوله فناظرة بم يرجع المرسلون فبعد ما ثبت هذا كان

كان تقرير الآية نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او نقول ان لفظ
الى جاء بمعنى عند كما قال الشاعر فهل لكم فيما الي فانني طبيب
بما اعيا النطاسي حذيما اي فهل لكم فيما عندي فحينئذ كان
تقرير الآية وجوه يومئذ ناظرة اي عند ربها ثم قال بعد ذلك
ناظرة اي منتظرة نعمة ربها وهو خبر عن الوجوه والجواب اما حمل
لفظ الى على واحد الآلاء او على معنى عند فانه يقتضي حمل قوله
ناظرة على الانتظار وذلك غير جائز لان الانتظار يلزم الغم
كما قيل الانتظار موت الاحمر والبشارة بما يوجب النعمة غير
لائقة بالحكمة الى هنا اشار في الاربعين لان النفي هو الادراك
لا الرؤية فالادراك اسم للرؤية ونفيه ليس نفيا للرؤية
قال تعالى فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون
قال كلا ان معي ربي نفى الادراك مع اثبات الرؤية فصح
ما قلنا كذا في التبصرة وقوله وانما التمدح بنفي الادراك
مع تحقق الرؤية عن الذات لان اكثر الاعراض عندهم لا يرى
ولا تمدح لها بذلك فدل انه ما تمدح بانتفاء الرؤية اذ
لا تمدح بذلك وانما التمدح بانتفاء الحدود والنهايات
التي هي من امارات الحدث وهذا لان انتفاء امارات الحدث
دليل قدمه والقدم مستجمع لصفات الكمال فصار في الجمعه
بذلك والله الموفق فان قيل هذا انما يستقيم على اصل
من تعلق الرؤية منكم بالقائم بالذات فاما من اعتمد منكم
على الوجود وجوز رؤية الاعراض فلا يستقيم هذا الكلام على
اصله فان العرض يرى ولا يدرك فلا يحصل له تعالى تمدح بما يوجد
فيه العرض على اصل اولئك ايضا لا يستقيم لان عندهم انه لم يكن

العرض مرئيا فالجوهر القديم مرئي ولا نهاية له ايضا عندهم
فلا يقع الاحاطة عند الرؤية ولا تمدح منه تعالى بما يساويه
فيه الجوهر قلنا لا شك ان الاية خرجت مخرج التمدح واثبات
التنزيه لذاته عن سمات النقص ودلالات الحدوث لانه ابتدأ
الاية واتبعها كذلك واذا ثبت ذلك قلنا لا تمدح بحصول
بانتفاء الرؤية اذ ليس فيه نفي معنى يوجب ثبوته الحدث بل نفي
الوجود لما يجيء انما تتعلق بالوجود واما ما ذكرتم من بعض
المحدثات وهي الاعراض فانه كان التناهي منه منتفيا
والحدوث عنه غير منتف وهو اصل النقصان فلم يكن عدم
التناهي فيه للمدح واما انتفاء الحدوث والنهاية عن الله تعالى
فيوجب التمدح لان الله تعالى لا يوصف بشيء من امارات
فكان ذكر عدم التناهي في حقه للتمدح اذ ليس له وصف
اخر يوجب النقص فيه فما من وصف يوصف هو به
الا هو وصف الكمال فكان الوصف الذي يوجب عدم التناهي
لزيادة التمدح به الى هذا كله اشار المص رح [illegible]
[illegible] فان قيل الادراك المضاف
الى البصر هو الرؤية بدليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفي
الاخر فلا يصح ان يقال رأيته وما ادركته ببصري قلت لا
نسلم عدم صحة ما ذكرته فان ما ذكرته مردود بالنص المذكور
في قصة موسى عليه السلام بقوله فلما تراءى الجمعان قال
اصحاب موسى انا لمدركون قال كلا حيث اثبت الرؤية
مع نفي الادراك ولئن سلمنا ان الادراك هو الرؤية لكن
قوله تعالى لا تدركه الابصار عام شامل للكل لوجود حرف

حرف الاستغراق ولكن خص منه البعض بدليل قطعي وهو
قوله تعالى الى ربها ناظرة فنقول ان جميع الابصار لا يرونه بل المؤمنون
هم الذين يرون فكان المعقول ان جميع الابصار لا يرونه مقتضيا
فلا يدل الاية بعد ذلك على نفي رؤية المؤمنين فان قيل اذا كانت
الرؤية مستحيلة لا يمتنع التمدح بنفي الرؤية كما في نفي الشريك
والولد عن الله تعالى فانهما محالان شرعا ومع ذلك كان نفيهما
يصلح للمدح فكذا ههنا قلنا غير الله لا يكون شريكا لله
في نفي الولد لان الولد يوجد من غيره ويخرج هو بوجوده اما
للاستغناء به لعجزه بنفسه او للاستيناس به لوحشته بنفسه
فكان كل واحد من الاستغناء والاستيناس دليل العجز والله تعالى
غني عنهما فكان نفي الولد عنه دليلا على غناه على الاطلاق فكان
مدحا واما اثبات استحالة الرؤية عليه فلا يكون دليل مدح
الا يرى ان الطعوم والروائح والمرارة والجهل والغضب موجودات
وليست بمرئيات بل اثبات استحالتها على الله اثبات
شبهة العدم اذ كل موجود جائز الرؤية والمعدوم مستحيل الرؤية
فكان في اثبات استحالتها على الله اثبات الشركة بينه وبين المعدوم
فكيف يكون في اثبات استحالتها عليه اثبات المدح والمعقول
انا نرى في الشاهد الجواهر والالوان والاجرام اعلم ان هذا الذي
ذكره من جواز رؤية الاعراض هو اختيار المشايخ من اصحابنا
عند عامة المتاخرين من المعتزلة رؤية بعض الاعراض فان
الجبائي وافقنا على ان الاجناس الثلاث وهي الجواهر والالوان
والاكوان مرئية وابنه ابو هاشم وافقنا على رؤية الالوان
وخالفنا في رؤية الاكوان والنظام وافقنا على رؤية الالوان

غير انه ادعى انه اجماع ثم الدليل على ان الجوهر مرئية موافقة
جميع المعتزلة ايانا على ذلك فيغنينا الاجماع عن اقامة البرهان
على ذلك ولان الدليل على ذلك حصول التمييز بين اجناس
الجواهر بالرؤية كحصوله بين انواع الالوان ثم يقال لهذا
الذي لا يجوز الا رؤية الالوان بم عرفت ان الالوان مرئية
فان قال بالتمييز بين انواعها بالرؤية فكذا يلزم في الجواهر
والاكوان والطول والقصر والحركة والسكون وغير ذلك
وبعين هذا يطالب النظام فيقال له لم قلت ان الالوان
مرئية فلا يمكن ان يتعلق بالتمييز بين انواعها فيلزم رؤية
الحركة والسكون لوجود التمييز ايضا بينهما بالرؤية الشبه
ازمود نم حد نفر ومنه المبارد وهو شبيه به غور الجرح دنبلغ
الشبه هو ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله انه يقول انه الاوصاف
لنعلم ان ايها من العلل المجوز للرؤية وايها من الاوصاف
الاتفاقية حتى نعدي الرؤية بتلك من ان هذا الى الغائب اذ
التعدية انما تكون باوصاف العلة لا باوصاف الوجود الاتفاقية
فنقول لا يخلو المرئي في الشاهد من ان يكون مرئيا لكونه جسما او لكونه
عرضا او لكونه لونا او لكونه كونا او لكونه معلوما او لكونه محدثا
او لكونه موصوفا او لكونه باقيا او لكونه موجودا فلا جائز ان يرى
لكونه جسما لانا اقمنا الدلالة على رؤية اللون والكون وهما ليسا
بجسمين ولا جائز ان يرى لكونه عرضا لقيام الدلالة على كون
الجسم مرئيا وليس هو بعرض على ان العرض عند ابي الحكم
يستحيل رؤيته فبطل ذلك طردا وعكسا ولا جائز ان يرى
لكونه لونا لانا رايناه اليس بلون وهو الجوهر والكون ولا جائز

ولا جائز ان يرى لكونه قائما بالذات او لكونه موصوفا لان
الخصوم لو علقوا الرؤية بكونه قائما بالذات او بكونه موصوفا
فقد سلمت لنا المسئلة وامكن التعدية الى الغائب
ثم انا بينا ان اللون والكون مرئيا وليسا بقائمين ه
بذاتيهما ولا موصوفين بصفة تقوم بهما ولا جائز ان
يرى لكونه معلوما او مذكورا لان المعدوم معلوم ومذكور
وليس بمرئي على ان الخصوم لو ادعوا ان الشاهد يرى لكونه معلوما
مذكورا للزمهم التعدية الى الغائب لكونه معلوما مذكورا
ولا جائز ان يرى لكونه محدثا لان من المحدثات عندهم ما
يستحيل رؤيته ويجيء ايضا ما يبطل تعليق الرؤية لكونه محدثا
ولا جائز ان يرى لكونه باقيا لانها لو تعلقت بالبقاء بحسب
ما ادعيناه وامكننا التعدية الى الغائب على انا اثبتنا
بالدليل رؤية الالوان والاكوان وهي اعراض يستحيل بقاؤها
فاذا اندفعت هذه الوجوه تبين ان جواز الرؤية كان
متعلقا بالوجود والله تعالى موجود فكان جائز الرؤية الى هنا
لفظ التبصرة فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الجوهرية
والجسمية والعرضية علة جواز الرؤية قلنا حينئذ يلزم
ان يكون المعلول الواحد وهو جواز الرؤية معلولا بعلل
شتى وهو لا يجوز فان قيل لم تنكر هذا اليس ان الملك
في الشرعيات ثبت بعلل شتى من الارث والشراء وقبول
الهبة قلنا ذلك في الشرعيات اما في العلل العقلية
فلا لان المعلول في العقليات ليس له الا علة واحدة كالتحرك
ليس له الا علة واحدة وهي قيام الحركة وكذلك في غيره فعلمنا

ان المعنى المطلق للرؤية ليس الا الوجود فان قيل كيف يصح
دعواكم هذه مع ان كثيرا من الموجودات لا يقع عليه الرؤية كالعلوم
والقدر والارادة والحلاوة والمرارة قلنا هذا السؤال صدر
عن الجهال بكيفية المحاجة فانا ما ادعينا ان الوجود علة وجوب
الرؤية ليلزمنا رؤية كل موجود بل ادعينا ان الوجود علة
لجواز الرؤية فكان يوجب الالزام على هذا التعليل ان يوردوا
موجودا يستحيل رؤيته ونحن ننكر ذلك وما ذكرتم من الاشياء
فهو جائز الرؤية عندنا لوجود علة جوازها لكن اجرى الله
العادة بعدم رؤيتها مع انها جائزة الرؤية كالجني يرى البشر ع
ولا يرى من حوله وجبرائيل صلوات الله عليهم عليه كان يراه
النبي عليه السلام ومن عنده لا يرونه وعدم رؤيتنا لم يدل على
انها غير جائز الرؤية فكذا فيما ذكروا من العلوم والقدر والارادة
وتبين بهذا ان ما ذكروا من شرائط الرؤية من الجهة والمقابلة
واتصال الشعاع وتقدير المسافة من الاوصاف الاتفاقية
للرؤية دون القرائن اللازمة الذاتية والدالة على صحة ذلك
ان الله تعالى يرانا قال الله تعالى الم يعلم بان الله يرى
وقال قد نرى تقلب وجهك في السماء ورؤية الله تعالى ايانا من
غير مقابلة ولا جهة ولا اتصال شعاع وما كان من القرائن اللازمة
الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب فان قيل
لم تنكرون على من قال ان علة جواز الرؤية كون المرئي محدثا
لا كونه موجودا قلنا الله تعالى يرى ذاته على قول عامتهم وانه
ليس بمحدث ثم نقول المحدث حقيقة ما يتعلق بالاحداث
وذلك في زمان خروجه من العدم الى الوجود وفي حالة البقاء فليس

فليس بمحدث حقيقة بل يسمى محدثا مجازا باعتبار ما كان ومع ذلك
جازت رؤيته ولان الحدوث اسم لوجود سبقه العدم وسبق العدم لا اثر له في جواز
الرؤية لاستحالة رؤية المعدوم فثبت ان جواز الرؤية لكونه موجودا لا لكونه محدثا
الى هذا كله اشار في الكفاية فان قيل يحتمل ان يكون علة جواز الرؤية لكون الجوهرية
مع العرضية بان يكون العلة ذات وصفين كما يقال في حد الحركة كونان
في مكانين وغير ذلك قلت لا يجوز ذلك ايضا لانتقاضه
برؤية الله تعالى ذاته اذ ليس فيه الجوهرية مع العرضية مع انه
مرئي له وبهذا ايضا خرج الجواب عن قول من قال لا يرى الجواهر
والاجسام بل يرى الالوان لا غير والله تعالى منزه عن اللون فلا
يرى فنقول ذات الله تعالى مرئي له مع انه منزه عن الالوان
وخرج ايضا عن قول من قال وجود الشيء عين ماهيته عندكم فلما كان
كذلك كان وجود الله تعالى مخالفا لسائر الموجودات فلو جازت الرؤية في وجودنا
لم يلزم منه جواز رؤية الله تعالى لانه لو كان وجوده غير جائز الرؤية لما كان
مرئيا له والله الموفق فان قولكم جائز الرؤية او ممكن الرؤية امر عدمي لانه
او الممكن انما يستعمل في المعدوم لان الموجود من المحدثات او المعدوم
جائز ان يبقى على حاله في الزمان الثاني او لا يبقى والمعدوم يستغنى عن
العلة قلنا كونه مرئيا وجودي فمرادنا من جائز الرؤية او ممكن الرؤية كونه
مرئيا وذلك امر وجودي والى هذا اشار الامام المحقق مولانا حميد الدين رح
وقوله وما لا يرى من الموجودات فلعدم اجراء الله تعالى العادة هذا
جواب شبهة ترد على قوله فعلمنا ان المعنى المطلق للرؤية ليس الا الوجود
بان يقال لو كان الوجود علة الرؤية لوجب ان يكون الموجودات
كلها مرئية وليس كذلك فان العلم والجهل والشك والظن موجودات
وليست بمرئيات فاجاب عنها بجوابين احدهما ان الله تعالى لم يجر العادة

في اثبات رؤيتنا له لا الاستحالة والتباين قلت ان الوجود علة
مجوزة لا موجبة حتى يرد علينا تلك الاشياء الموجودة نقضا
فان قيل ما الفائدة في خلق الرؤية في حق البعض دون البعض
قلت الله تعالى مختار في خلق ما خلقه وفي ترك ما لم يخلقه
على عدمه وحاصل ذلك ما ذكره المصنف رح في جواب الشبهة
التي ذكروها بقولهم ان كثيرا من الموجودات لا يتعلق بها الرؤية
كالقدر والارادات والعلوم والاعتقادات والحكم والطعوم و
الروائح فاذا كل موجود ليس بمرئي فوقع الانفكاك بين
الوجود والرؤية اي فحينئذ لا يصح تعليل الرؤية بالوجود ثم
قلت التعليل وقع لجواز الرؤية لا للوجوب وهذه الاشياء
جائزة الرؤية بالدليل الذي تقدم ذكره واما وجوب الرؤية فانه
يكون بتخليق الله تعالى الرؤية في آلة الرؤية فاذا خلق الرؤية
للشيء يرى ذلك وان لم يخلق الرؤية وخلق ضدها لا يرى
ولم يخرج الشيء من ان يكون مرئيا هذا كما ان الله تعالى لو خلق للانسان
العلم بشيء والاشياء علم ذلك الشيء ولو لم يخلق العلم حتى جهله الانسان
بقي مجهولا ولم يخرج من ان يكون العلم ممكنا فكذا هذا وهذه الآن
الرؤية لما كانت معنى في الآلة يخلقه الله تعالى عند فتح الانسان
العين لا محالة بلا خلاف بيننا وبين المعتزلة سوى ابي هاشم
فانه انكر كون الرؤية وسائر الادراكات معاني ونحن نستدل على
ثبوتها بمثل ما نستدل على ثبوت جميع الاعراض فاذا كانت الرؤية
ثابتة في العين بتخليق الله تعالى فانه يخلق ما يخلق باختياره في
فمن الجائز انه لا يخلق الرؤية عند من انسان فلا يرى وان لم يكن
بينه وبين المرئي حجاب لانعدام الرؤية كما يخلق الرؤية في حال

حال تحقق السواتر والحجب هناك لانعدام الرؤية فان لم
يخلق الله تعالى الرؤية في الآلة وخلق ضد الرؤية لا الوجود و
السواتر لان الشيء انما يستحيل وجوده اذا اشتغل محله بضده
فاما قيام ليس بضد للرؤية في غير محل الرؤية فلا يوجب استحالة
وجود الرؤية في محلها غير ان الله تعالى اجرى العادة انه يخلق
ضد الرؤية عند وجود السواتر نظرا للعباد ليمكنهم اخفاء ما
لا يعجبهم اطلاع غيرهم بتحصيل السواتر فيحصل ضد الرؤية في الآلة
فلا يوجد الرؤية ولو لم يخلق الرؤية مع انعدام السواتر في الجواهر
والالوان والاكوان لكانت لا يرى لا يخرج من كونها جائز
الرؤية فكذا هذه الاشياء والذي يحقق هذا ان حركة السفينة
لا يراها الراكب ويراها غيره لوجود ضدها في بصره وان كانت
الحركة مرئية والذي يحققه هذا ثبوت رؤية النبي عليه السلام الملك
وانعدام غيره بلا ساتر ولم يكن ذلك الا بخلق الله تعالى في عين
النبي عليه السلام وخلق ضد الرؤية في عين غيره وكذا المحتضر
يرى ملك الموت واعوانه عليهم السلام ومن يحضره من
العواد والممرضين لا يرون شيئا من ذلك ثبت هذا باحاديث
ينسب راويها وجاحدها الى الالحاد والخروج عن الاسلام والذي يحققه
هذا كله انهم كلهم اتفقوا ان المقابلة للعرض واتصاله به وقربه وبعده
مستحيل لانه لو جاز قيام هذه الاشياء به يلزم قيام العرض بالعرض
اذ المقابلة وغيرها عرض وهذه المعاني انما تثبت في الاجسام
لا في الاعراض فعلم بهذا ان رؤية الشيء المرئي لم يكن لوجود
المقابلة وغيرها وعلى هذا جميع الادراكات من السمع والشم والذوق
انما يكون بخلق الله تعالى الادراكات ولو خلق ضدها لا يوجد الادراكات

فان قالوا لو جاز هذا لبطلت المعارف فان على قود كلامكم
هذا يجوز ان يكون ههنا فيلة عظام ترقص ونيران هائلة
يضطرم وبواقات تضرب ولم يخلق فينا الرؤية والسمع وركوب
مثل هذا خروج عن المعقول وتمسك بالسوفسطائية قلنا شيء
مما ذكرتم ليس بلازم فان الرؤية لما كانت معنى في الآلة يخلقه
الله تعالى عند فتح الانسان العين لا محالة بالذي فكأنما اندفع
ما ذكرتم وبعض اصحابنا رح اجابوا وهو هو الاصح وقالوا ان
هذا ان خلق الله ضد الرؤية حال حضرة المرئي وانه كان من الجائز
لكن لما لم يجر الله تعالى العادة بخلقه ضد رؤية الفيلة والنيران
وغير ذلك في اعيننا فلا نراها وان كانت بحضرتنا وقع لنا الامن
عند انعدام رؤيتنا اياها عن وجودها بطريق العادة فان الله
تعالى لا يبعض العادة المستمرة الا زمان بعث الرسل عليهم
السلام معجزة لهم وحجة لهم على قومهم او على يد الولي في بعض الازمنة
المخصوصة كرامة لهم له والعلم بالعاديات يقين ونقيضه ممتنع لنا
الا ما من ذلك كما ان انسانا لو اخبر ان الله تعالى حول جميع رجال
خراسان اناسا ونساؤهم ذكرانا فنا كذبه يقينا لانعدام
وان كان ممتنعا ثابتا في مقدور الله تعالى وكذا لو ان انسانا
دخل بيته ثم خرج علمنا انه عين ذلك الانسان وان كان
من الممكن ان اعدم الله ذلك الرجل وخلق آخر على شبهه و
هيئته ولكن لما لم يكن ذلك معتادا علم بانعدامه يقينا كذا ما
نحن فيه والله الموفق وقوله وعرف هذا ار بورود الشرع
باثباتها في الآخرة للمؤمنين فان الله تعالى يرانا من غير مقابلة هذا مذهب
عامة المعتزلة وبعضهم ان الله تعالى لا يرانا ونحن نلزمهم بالدليل

بالدليل وهو ان العمى نقصان والله تعالى موصوف بصفات الكمال
منزه عن النقصان فيلزم ان يكون رائيا مع ان النص ورد به
قال الله تعالى الم يعلم بان الله يرى وحيث تبدلت ان هذه
الشروط التي ذكروها للرؤية من اشتراط المقابلة وثبوت
المسافة واتصال الشعاع كتحقق الجهة فان هذه الاشياء لم تشترط
في رؤية الله تعالى ايانا بالاتفاق فدل ان وجود هذه الاشياء في
رؤية بعضنا بعضا كان من الاوصاف الاتفاقية للرؤية
لا من الاوصاف اللازمة لها فان الاوصاف اللازمة
وهي القرائن اللازمة التي ذكرها في الكتاب لا يتبدل
في الشاهد والغائب والاوصاف الاتفاقية يتبدل
وهذا هو الفارق بينهما فان الاوصاف الاتفاقية
للحكم يتبدل في وقت من الاوقات. وللاوصاف
اللازمة له لا تنفك عنها اصلا وله نظائر في المعقولات
والمشروعات فان كون الفاعل للفعل المحكم جسما
ذا لحم ودم من الاوصاف الاتفاقية وكونه حيا عالما قادرا
من الاوصاف اللازمة فلذلك اختلف الاول بين الشاهد
والغائب والثاني لم يختلف وكذلك كون المتحرك
من حجر او شجر او غيرهما من الاوصاف الاتفاقية وكونه محلا قام
الحركة من الاوصاف اللازمة اذ لا وجود للمتحرك بدون الوصف
الثاني اصلا بخلاف الوصف الاول واما في الشرعيات
فالحنطة في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل والفضل
ربوا اوصاف اتفاقية والاوصاف لازمة في اثبات
حكم الربوا في الفضل فكونها موجودا وحبا واسم ومنقود

البطن من الاوصاف الاتفاقية بالاتفاق وكذلك كونه
مطعوماً عندنا واما كونه مكيلاً فمن جنس ما يقابله من الاوصاف
اللازمة في اثبات حرمة الفضل فلا تنفك حرمة الفضل عنهما
اصلاً فلذلك يتعدى الحكم من الحنطة الى غيرها بوصف الكيل
والجنس لا بالاوصاف الاول وههنا ايضاً لما انفكت هذه
الشروط في رؤية الله تعالى ايانا علم ان هذه الاوصاف في الشاهد
كانت من الاوصاف الاتفاقية فلا يشترط تعديها الى الغائب واوصاف
الوجود وهي اشتراط المقابلة وغيره من الشاهد الى الغائب في الرؤية
وقوله فلو كان الله مرئياً لكان شبيهاً بالمرئيات قلنا
ادنى ما يجابون عن هذا ان ما يستحيل رؤيته عندكم اجناس
مخصوصة من الطعوم والروايح والقدر والارادات والعلوم
والاعتقادات فمن قال باستحالة رؤية الله تعالى فقد شبهه
بها والجواب الثاني ما ذكره في الكتاب بقوله لان الرؤية في الشاهد
تتعلق بالمتضادات ثم انهم اعتمدوا على الوجود المحض وقالوا
وجدنا في الشاهد ان الرؤية تتعلق بهذه الاوصاف المخصوصة
من غير النظر الى العلة والتمييز بينها وبين الاوصاف الاتفاقية
وجعلوا مجرد الوجود حجة وهو على مذهب المجسمة المشبهة في
اعتقادهم على مجرد الوجود في دعواهم ان كل فاعل جسم ولم ينظروا
الى العلة والمعتزلة خالفتهم في تلك المسئلة ثم صوبتهم في مجرد
الوجود في مسئلة الرؤية فتبين في الحقيقة انهم هم المشبهة
حيث صوبتهم في تلك المسئلة بهذا وجلسوا تحت المثل
السائر رمتني بدائها وانسلت ان صح ان يضرب هذا المثل
المثل يضرب لمن يعيبه بعيب غيره واصل هذا المثل ما ذكره

ما ذكره في المستقصي فقال كانت امراة زيد بن مناة تعوا
لها ضرائرها في السباب بذلك ففعلت فقالت يا عفلاء
فشكت ذلك الى امها فقالت اذا سابينك فابدئيهن
في السباب بذلك ففعلت فقالت احداهن ذلك العفلة
والعفل بالعين المهملة وتحريك الفاء يخرج من المرأة كالادرة
للرجال والمرأة عفلاء ثم لهم اسولة فاسدة يندفع كلها بمعرفة
ما بينا من الاصل منها انهم يقولون كل مرئي يجوز ان يشار اليه والله
تعالى لو كان مرئياً لكان يجوز ان يشار اليه والجواب
عنه في الشاهد ما كان جواز الاشارة الى شيء لجواز الرؤية
بل لكونه متحيزاً في جهة فكان جواز الاشارة مع وجود الرؤية من
اوصاف الوجود فبطل الالزام ثم يعارضون فيقال لهم كل
مخاطب آمر ناهٍ في الشاهد يشار اليه فلو كان الله تعالى
مخاطباً آمراً ناهياً ههنا لكان يشار اليه فما اجابوا به عنه فهو لهم
جواب ومن ذلك قولهم كل مرئي في مكان فيقال لهم
ما كان لانه مرئي وما كان مرئياً لانه في مكان فانه تعالى لو
خلق جزءاً لا يتجزى لا في مكان لكان مرئياً وقد يحكى في المكان
ما ليس بمرئي عندكم ان يستحيل رؤيته كالعلوم والقدر
والارادة وغيرها ثم يعارضون بالمخاطب الآمر الناهي فانه
لم يُرَ في الشاهد الا في مكان وفي المكان آمر ناه مخاطب
ليس في مكان ومن ذلك قولهم لو كان الله يرى كله او بعضه
كلام فاسد واقرب ما يجابون عنه ان يقابل بالعلم فيقال
اتعلمون الله كله او بعضه فان قالوا عرفنا كله او بعضه
اجلبوا واذا قالوا لم نعرف كله ولا بعضه لم يعرفه كفروا

وان قالوا نعرفه كما هو وهو ليس بموصوف بالكل والبعض
فهو كلهم جواب ومن ذلك قولهم ان الرؤية عندكم ثابتة
بطريق الثواب ولذتها فوق سائر اللذات وبذلك لا
ينتقص النعم والجنة سبب محل نقص النعم بعود اهل
الامر على ما زعمتم لانه اذا انصرف عن رؤية الله تعالى على معنى ان
الله تعالى يخلق ضد رؤيته في ابصارهم لا ينعدم اللذة بل يوجد
وينصرف بتلك اللذة الى لذة الاكل والشرب والنكاح
فهم يرجعون الى زيادة لا الى نقصان وهذا كرجل يهب
له واهب الف دينار ثم يهب له بعد ذلك درهما فالدرهم
مع الالف من الدنانير افضل من الالف وحده ثم ينقلب
عليهم هذا السؤال فيقال اذا كانت لذة رؤية النبي عليه السلام
من افضل لذات الجنة فيجب اذا رجعوا عن رؤيته ان يرجعوا الى
نقصان وكل ما اجابوا عنه فهو جوابنا لهم والله الموفق
كذا في التبصرة سوى تغيير المثل ومن شبههم ايضا هي ما
نقل عن جعفر الصادق او غيره ان موسى عليه السلام
لما سأل الرؤية غضبت الملائكة عليه فوثبوا من تحت
العرش وبايديهم الحراب يقولون يا ابن عمران يا ابن
النساء الحيض ما جرأك على الله تعالى اتشتهي رؤية رب
العزة الى غير ذلك من الخرافات قال الامام الصابوني
رح في عصمة الانبياء وهذا الكلام من حقه ان لا يحكى لقبحه ووقاحته
ولكني سمعت عن بعض المنتحلين الى العلم ذكر هذا في تصنيفه
فاوجب ذلك علي ان اذكر بيان فساد هذا القول وهو ان
موسى عليه السلام من الانبياء المرسلين والظاهر من احوالهم

من احوالهم انتظار الوحي خصوصا في هذا السؤال ومن ظن انه
سأل من غير اذن من الله تعالى فقد سوى بينه وبين المجاز فاين
في اقوالهم وافعالهم والثاني ان الملائكة مأمورون في
افعالهم قال وما نتنزل الا بامر ربك وقال ويفعلون
ما يؤمرون فكيف ينزلون غضبا بغير امر الله تعالى والثالث
ان غضبهم عليه لو كان لكون السؤال منهم لم يعرفوا ربهم حيث
احالوا رؤيته او لم يعرف موسى عليه السلام ربه حيث جوز
رؤية ربه وكل ذلك باطل والله الموفق **فصل في اثبات
الرسالة** ذكر المصنف رحمه الله وجه المناسبة هنا في التبصرة بقوله
واذ قد فرغنا بحمد الله تعالى عن اثبات الرؤية التي هي من احكام وجود
الصانع فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته ورافته والتخفيفا
به تبركا بما قاله وتيمنا بما ناله في هذه المسئلة في خمسة مواضع
احدها في بيان الرسالة في اللغة وفي بيان حد الرسالة المتكلم
فيه والثاني ان في العقل جواز ارسال الرسل وانه محكم غير
ممتنع والثالث ان ارسال الرسل في الحكمة من الواجبات او من
الجائزات والرابع في طريق معرفة رسالة شخص بعينه والخامس
في اثبات رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم اما الاول فالرسالة
في اللغة تحميل جملة من الكلام الى المقصود بالدلالة وهذا حد
صحيح لان كل رسالة فيما بين الخلق داخلة في هذا الحد واما
بيان حد الرسالة التي نتكلم فيها فهي سفارة العبد بين الله تعالى
وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت
عنه عقولهم من مصالح دارهم كذا ذكره المص واما الثاني
فقال عامة اهل الاسلام ان البعث والارسال من الله من قبيل الممكنات

عقلا وخالفنا فيه البراهمة وقالوا بامتناعه عقلاً واما الثالث
فقال متكلمو اهل الحديث ان ارسال الرسل من الجائزات
في الحكمة لا من الواجبات وقال عامة المتكلمين بانه من الواجبات
في الحكمة يجب على الله تعالى ذلك بايجابه او بايجاب غيره
تعالى الله عن ذلك لكنا نعني به انه من قضية الحكمة انه يوجد لا محالة
وانعدامه يكون مخالفاً لقضية الحكمة واما الرابع فمنقول
اذا ثبت ارسال الرسل في الحكمة انه من الواجبات لكن رسالة شخص
بعينه ليست بواجبة ايضاً لجواز ان يكون ذلك في الحكمة بغيره فلا بد
من دليل على رسالة شخص بعينه والدليل على ذلك قيام المعجزة على
يده واما الخامس ففي اثبات رسالة نبينا محمد عليه السلام
وهو المقصد الاصلي والغرض الكلي **وقوله** ان ورود التكاليف
بالايجاب والحظر اي بالامر والنهي والاطلاق والمنع اي والاباحة
والاباحة والمنع عن الاباحة **وقوله** ملك التخليق اي لله تعالى في كل
جزء من اجزاء العالم ملك بسبب التخليق اي لانه خلقه كما لو فعل
لزيد في هذا العبد ملك الشرى اي ملك بسبب الشرى لانه اشتراه
فكان من قبيل اضافة الحكم الى سببه على اي وجه شاء اي شاء الله من
وجوه التصرف اي من الامر والنهي والاباحة والمنع الاختراع
الانشاء والابتداع **وقوله** اذ هو الموجد تعليل للتعليل الاول
وهو قوله اذ للخلق مالك له ولاية التصرف في مملوكه **وقوله**
فكان له ان يتصرف نتيجة للتعليل الثاني وللاول بواسطة
الثاني **وقوله** على النقيصة صلة المجبولين اي فلا يمتنع من
الحكيم اعانة المخلوقين على النقصان بالشيء الذي يوجب زوال
النقصان ان ارسال الرسل مبشرين ومنذرين اي مبشرين للمطيعين

له بالجنة والمنذرين للعاصين له بالنار من مصالح دارهم
اما مصالح دار الدنيا فكشرعية النكاح والطلاق والحدود
والقصاص والشركات والبياعات والاجارات وغيرها واما
مصالح دار الآخرة فكشرعية الصلوات والزكوات والحج وغيرها
وتقييدهم من انواع الحكم كافادتهم وجوه استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة والاقيسة كما قال لعمر رضه عن حكم القبلة للصائم لو
تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا عليه السلام
ففيم اذا وكافادة النبي عليه السلام علم الطب في قوله المعدة
بيت الداء والحمية راس كل دواء واعط كل بدن ما عودته والسفراء
جمع سفير كالكرماء جمع والوزراء والفقهاء في جمع الكريم والوزير
والفقيه وهو الرسول والمصلح بين القوم من سفرت بين
القوم سفارة اي اصلحت من حد ضرب **وقوله** كلاهما بالنصب
على انه تاكيد للاوامر حتما بما ينفع بما امر به المامورون الاخرة في
الدنيا والآخرة اما في الدنيا فلقوله تعالى بالقسطاس المستقيم
والنهي كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واما في الآخرة
فلقوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وفي النهي كقوله تعالى
ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة الجادة معظم الطريق و
الجبل الميل المهور والمهواة ما بين الجبلين من المساقط والفعل
من هور بالفتح يهور بالكسر سقط قال في الصحاح الرافة اشد
الرحمة والرحمة الرقة والتعطف وقال غيره في الفرق بينهما
الرافة دفع المكروه والرحمة ايصال المحبوب والمهج جمع المهجة
وهي دم القلب ويقال خرجت مهجته اذا خرجت روحه
حتى هو العالم بحقايقها وهو الله تعالى يعني لو لم يرد البيان من الله تعالى

بطبايع هذه الاشيا وما يضر منها وما ينفع لم يكن تخلو هذه الاشياء
فائدة لما ان اسباب العلم ثلثة الحواس الخمس والعقل والخبر الصادق
ولا يعرف منافع هذه الاشيا بالحواس والعقل فبقي الخبر الصادق
ولو لم يرد الخبر الصادق من الله تعالى باخبار الرسل بان هذا ضار وهذا
نافع لم يكن في خلق هذه الاشيا فائدة وقوله على تناوله عطبهم
بفتحات اي هلاكهم هكذا صرح بالصيغة والمعنى في المغرب وفعله
من حد علم وهكذا قيد ايضا في الديوان والصحاح والذي اشتهر هنا
فيما بين الناس بسكون الطاء وقع هو على خلاف الرواية المنصوصة
من اهل اللغة لا نعلمه اي لا يجوز مع ما فيه من خطر الهلاك اي احتمال
هلاك من جربه بذوقه واكله لاحتمال ان يكون هو من السموم القاتلة
فيقتل الذائق باول مرة وقوله والعقل لا يطلعه التجربة بنفسه
كانه جواب اشكال بان يقال انه لم يعرف منافع هذه الاشيا ومضادها
بعقله لا يجربها بنفسه حتى يعرفها من اي جنس اي فاجاب عنه بهذا وحاصله
انه لو زاد معرفتها بالتجربة لكان لا يخلو اما ان يجربها بنفسه او يامر من تحت
يده من مماليكه فلو جربها بنفسه مع احتمال انها من السموم القاتلة لعاد
امره على موضوعه بالنقض عند هلاكه بتجربة لانه كان يطلب بها نفعه
فحصل فيها ضرره وكذلك لو امر من تحت يده فذاق وهلك كان
فيه نقض البنية المعصومة وهذا الهلاك هو الهلاك الحاصل بسبب
التجربة ثم انه لو لم يجرب وامتنع عن تناول ما فيه بقاء مهجته عند التناول
كان فيه هلاكه ايضا لان الامتناع عن التناول اذا امتد لم يكن بد
من هلاكه جوعا فلو لم يرد البيان من خالق الخلق وهلك الخلق اما
بالتجربة او بالامتناع على ما ذكرنا كان خلقه الخلق للفناء لا غير وهو ليس
بحكمة وبالنظر الى هذا الدليل كان بعث الرسل من الواجبات اي من مقتضيات

مقتضيات الحكمة كحقيقة في جميع ما ذكرنا من ان عدم ورود البيان
ببعث الرسل لما كان فيه منافع الممتحنين خارج عن قضية
الحكمة وهذا هو الوجه الثالث وفي الاحتياج الى البيان ببعث
الرسل فالاول كون ترك البيان مفضيا الى الهلاك بسبب
التجربة والثاني افضاؤه الى الهلاك بسبب الامتناع عن تناول
ما فيه بقاؤه والثالث افضاؤه الى هلاك الممتحنين ايضا بسبب
التفاني عند معرفتهم لمنافع الاشياء اذا اراد كل من الممتحنين ايضا
ان يختص هو بما ينفعه فانه لو لم يرد البيان بشرعية سبب
يثبت الملك لمن باشر ذلك حتى ينقطع طمع من لم يباشر
ذلك السبب كان مؤديا الى التفاني والتفاني المراد من
الممتحنين المكلفون بخطابات الامر والنهي وقوله
فلو لم يشرع الحكيم ولم يضع اسبابا يكون المختص بها مختصا بما لها
من الاحكام الى ان قال في ذلك وقوع المنازعة والمعاودة
الى اخره فان قلت لو قال قائل لو لم يشرع الشارع الاسباب
التي تحصل الملك لمن باشرها ولا تحصل لمن لم يباشرها لا يكون المنازعة
فيما بين الناس ايضا بل يتعاملون بما وقع اتفاقهم بما اذا
يثبت الملك بحسب اصطلاحهم فلا يقع المنازعة بينهم لانقطاع
طمع من لم يباشر بسبب الملك الذي ثبت فيما بينهم بالاصطلاح
الا ترى ان الكفار من المشركين والمجوس فانهم لم يعتقدوا
الرسل ولا المرسل ولا شرع الاسباب لم تقع المنازعة فيما
بينهم في مثل هذا مع معرفتهم لما فيه منفعتهم ورغبتهم الى الاستئثار
بما فيه بقاء مهجهم وبقاء نسلهم لانهم وضعوا اسبابا وجروا
على موجب تلك الاسباب ولا ينازع من لم يباشر تلك الاسباب

ونحن نرى موافقتهم والجري على موجب الاسباب التي بينهم الكثير
من موافقة المسلمين في الجري على موجب الاسباب المشروعة
ما جوابنا عنه قلت انهم لم ياخذوا تلك الاسباب التي يجرون
عليها الآن من آبائهم وآبائهم من آبائهم الى ان ينتهي نسبهم ونسبنا
الى آباء المسلمين لنا ولهم وهم المحمولون في سفينة نوح عليه السلام
وهو نبي مرسل وكانت شريعته باقية في اولاده ثم الكافرون
من اولاد اولاده عملوا بشريعته في البياعات والاشربة وسائر
المعاملات تقليدا لآبائهم لا لتصديق الشريعة نبي ثم انهم ان
غيروا بعض الاسباب المشروعة انما كان ذلك تقليدا
لآبائهم الكفرة وآبائهم انما غيروا فيما بينهم باصطلاحهم فلم
يتعدوا عن اصطلاحهم وكان ذلك في اوصاف الاسباب
لا في وضع اصل الاسباب وانما كان وضع اصل الاسباب
بسبب الدين السماوي فلم تقع المنازعة فيما بينهم لجريهم
على الاسباب التي كان اصلها بسبب الدين السماوي فقع
قوله في الكتاب فلم يشرع الحكيم شرعا ولم يسن اسبابا الى ان قال يتنازع
كل ما يميع اليه طبعه وفي ذلك وقوع المنازعة المتحقق مع الضغن
في صفة الافراد والجمع والمعنى واحد واما الضغاين فهي جمع
الضغينة بمعنى الضغن واما الغيث والعبث فيفاوتان
في المعدي واللزوم مع قرب معناهما فان العبث الافساد لا اللعب
يقال عاث الذئب في الغنم اي افسد والضمير البارز في قوله
راجع الى ما ذكر قبله من فوايد بعثة الرسل من الوجوه السابقة
التي ذكرنا مع تضمن الشبهة التي ذكرها منكروا فائدة بعثة
الرسل بقولهم ان لله تعالى على عباده اوامر ونواهي وافعالهم

وافعالهم منقسمة الى المحاسن والقبائح والمحاسن مامور بها
والقبائح مزجور عنها غير ان الله تعالى اودع عقول البشر
العلم بجميع المحاسن وجبلها على الميل اليها والمعرفة بجميع القبائح
وطبعها على النفور عنها فكانوا متمكنين مكلفين بعقولهم
مامورين منهيين بالوقوف بعقولهم على جميع ما يحتاجون
اليه من المصالح ووقعت لهم الغنية عن الرسالة فلو
ارسل الله اليهم رسولا وحالتهم هذه اعني الاستغناء عن
الرسل لفعل ما لا اجر له ولا عاقبة تتعلق به حميدة وما
هذا وصفه فهو سفه والله تعالى منزه عن ذلك وهذا الذي ذكره المصنف
رح جواب لهذا الذي ذكروه من الشبهة بانا وان نختار كانه قال
نعم ان الله تعالى جبل العقول على الميل الى المحاسن كلها وطبعها
على النفور عن جميع القبائح ولكن الشان في معرفة من افراد
الاعيان والافعال انه من جملة المحاسن ام من جملة القبائح
بطريق التفصيل ولا يدرك عقل عاقل وان كان كامل العقل
ووافر الذهن بان هذا الفرد من اي قبيل من قبيلي المحاسن و
القبائح فلا بد من مبين يبين بان هذا الفرد من جملة المحاسن
وهذا الفرد من جملة القبائح حتى يظهر به فائدة خلق العقل مائلا
الى المحاسن نافرا عن القبائح ولما لم يعلم العقل كل فرد من افراد
الاعيان والافعال بانه من جملة المحاسن او من جملة القبائح لم يكن
لخلق الله تعالى العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح فائدة
وكان هذا نظير من يجازف في كلامه وانبائه ولا يدري الفضيلة
لمن اتقن في افتائه على نفسه وعلى نظرائه ونقول بالفارسية
هاذيا وفاده الى الكل سار با مفتي چه كار است در

لا نو نشنن است یا نعم قلنا كذلك سوى هاتين وفيه
كناية اذ هو لا يخلو من لا او نعم على طريق الاجمال ولكن الشأن
في معرفة ان هذا الفرد من صورة المسئلة جوابه على طريق التعيين
بلا او بنعم فمعرفة ذلك بمنازلة الخبيث من الطيب والحرام
من الطيب وههنا ايضا كذلك فللعاقل كفاية على طريق
الاجمال ان المحاسن مما يجب على العاقل ان يميل اليها ويعتقد
القبائح مما يجب عليه ان ينفر عنها ويحترز ولكن لا كفاية له
في معرفة الافراد بان هذا الفرد من قبيل المحاسن او من قبيل القبائح
فالمنقبة العظمى والحكمة الكبرى في معرفته بطريق التفصيل
لا بالاجمال اذ به لا يندفع الجهل والاشكال فلذلك قلنا لم يكن
بد من ورود البيان ليحصل له العلم بحقيقة كل فرد من افراد
تلك الجملة انه من جملة المحاسن او من جملة القبائح وذلك لا يكون
الا ببعثة الرسل الذين يبينون محاسن الاشياء وقبائحها
بطريق التفصيل والذي يؤيد هذا كله او يؤيد ما ذكرنا بان
في قوى العقول الوقوف على جمال المحاسن والمساوي دون
اعيانها والشرف والحكمة في الوقوف على الاعيان دون الجمل
بيان ان الله تعالى خلق البشر في احسن تقويم وسخر لهم جميع ما على
وجه الارض من غير ان سبق منهم ما كانت هذه النعم خارجة
مخرج المكافات او قضاء حق مستحق فكان نعما مبتدأة
ولا وجه الى اسقاط شكرها واباحة كفرانها لما فيه من تضييع النعم
وظلمها فيجب الشكر على هذا اجمع العقلاء ثم ينبغي ان يكون الشكر
للنعمة موازنا لها في ذاتها مساويا في قدرها ولو لم يكن كذا لم
يكن معتدا به ولا مقابلا لها الا ان يرضى المنعم بكرمه وجوده

وجوده بادون من حقه ثم ان النعم تتفاوت اقدارها
وتتباين منازلها بتفاوت اقدار المنعمين وتباين
منازلهم فمن كان منهم اعظم قدرا واعلى درجة ومنزلة كانت
النعمة منه اجل قدرا واكبر منزلة ثم لا نهاية لجلال الله تعالى وكبريائه
وعظمته وسلطانه فلم يكن في عقل احد من البشر الوقوف على كنه ادنى
نعمة اسداها الى احد من خلقه فكيف وقد توالت نعمه
وترادفت الاؤه على عباده واذا كان الامر على ما قررنا
لم يتصور من العبد ان ياتي بشكر يكافي ادنى نعمة من النعم
فضلا من ان يكون مكافيا لما يتقلب هو فيه من نعمه في جميع
عمره لحقيقة انه لا يتمكن من اداء شكر نعمة الا بتوفيق من الله
تعالى وتيسير منه عليه ذلك وذلك نعمة جديدة يجب
مقابلتها بالشكر ولا يتوصل الى شكرها الا بتوفيق آخر
للتوفيق وهكذا الى ما لا يتناهى فاذا على هذه القضية لا يمكن
للعبد الخروج عن شكر نعمة واحدة وان استغرق جميع عمره
لشكرها فكيف يمكنه اداء جميع نعمه والشكر واجب عليه
فلا بد من بيان قدر الشكر الذي يستوجبه الله تعالى على عباده
على نعمه ليتمكنوا من اداء ذلك والعقول قاصرة ابتغاء عن الوقوف
على جنس الشكر ووقته فلا بد من بيان سمعي يرد لذلك كله
ليمكن العباد التفصي عما الزمهم عن عهدة تكليف اداء الشكر
اذ الحكيم اذا امر عبدا من عبيده بشيء لا بد من ان يبين ذلك
بيانا يتمكن العبد من الايتمار به اذ لو لا البيان لكان ذلك
تكليف ما ليس في وسع المكلف الايتمار له وهو خارج عن
الحكمة كذا ذكره المص رح ثم الرسالة وان كانت عند كثير من

المتكلمين في حيز الممكنات او في مكان الممكنات او من الجائزات
لا من الواجبات **وقوله** الختام الرسالة لم يورد في الكتب
المتداولة في اللغة لفظ الاختتام والله اعلم بصحته كدعوى زرادشت
وهو اسم رجل ادعى النبوة في عهد كيقباذ امير بلخ وذلك
الامير اراد ان يتزوج اخت زرادشت فانها كانت
بلغت في الحسن والجمال غايته والامير بايعه لتحصيل مقصوده
والمجوس اتفقوا على نقل معجزاته الى آخر ما ذكرناه في الكلام في
اوائل باب بيان اقسام السنة **وقوله** بعد ما علم عاجزين
وهو قول المجوس قال فرقة منهم يسمون المسخية ان يزدان
كان نورا محضا ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة فكان اهرمن
من تلك الظلمة وزعم بعضهم ان اهرمن محدث حدث من فكرة
رديّة حصلت من يزدان فانه تفكر في نفسه هل يخرج عليه
من يضاده في ملكه وزعم بعضهم ان يزدان شك في صلوته
شبكة فحدث اهرمن من تلك الشك وانما يصلي طلبا ان يكون له
ولد وهذه الهذيانات كلها دليل على كونهما عاجزين اما اهرمن
فظاهر لان عامتهم اتفقوا على انه حادث وكل حادث عاجز
واما يزدان فعجزه ايضا ظاهر فانه لما انمسخ بعضه بالظلمة
ولم يتمكن هو من دفع الانمساخ كان عاجزا وكذلك تفكره
في نفسه هل يخرج عليه من يضاده في ملكه ام لا وشكه في صلوته
وصلوته لطلب الولد كل منها آية عجزه واضطرابه **وقوله**
او دعوى مانى قيل ان مانى كان رجلا نقاشا بالصين
وهو ادعى الرسالة من اصلين قديمين للعالم وهو قول الثنوية
فقالوا انهما كانا لم يزالا متباينين فامتزجا فحصل العالم من امتزاجهما

امتزاجهما وهما النور والظلمة واضافوا جميع ما في العالم
من الخيرات والمسرات الى النور وجميع ما فيه من الشرور والهموم
والاحزان والآلام الى الظلمة وافترقت هذه الطائفة ثلث
فرق احديها المانوية وهم المنتسبون الى مانى كما في النسبة
الى القاضي والخاني القاضوي والخانوي بخلاف ما يقوله
الاباضية من الخوارج قال الامام ابو جعفر السنجري الخوارج
قوم اهل البدعة سموا خوارج لخروجهم على علي بن ابي طالب رضه
وخروجهم ايضا من اجماع الامة وسموا ايضا حرورية كنزولهم قرية
يقال لها حروراء حين فارقوا عليا وهم يتشعبون على اثنى عشر
صنفا وهم الازرقية والاباضية والثعلبية الى آخره وقال في
كتاب الملل الاباضية اصحاب عبد الله بن اباض الذي خرج في
ايام مروان بن محمد وهم اجازوا شهادة مخالفيهم على اوليائهم
وهم لا يسمون امامهم امير المؤمنين وقال قوم منهم يجوز ان
يخلق رسولا بلا دليل وهو يكلف العباد بما يوحي النبي ولا
يجب عليه اظهار المعجزة **وقوله** لما ان تعيين هذا المدعي للرسالة
ليس في حيز الواجبات بل في حيز الجائزات فلما كان تعيين
هذا المدعي للرسالة في حيز الجائزات لم يكن بد من دليل يعينه انه
تعيين للرسالة من الله تعالى وذلك الدليل هو المعجزة فكان القول
بوجوب قبول قوله قولا بوجوب قبول قوله من يكون قبول
قوله كفرا يعني لو قلنا كما قالت الاباضية بوجوب قبول قوله
من غير اظهار المعجزة يلزم ان يكون قبول قوله كفرا على تقدير ان
يكون مدعي النبوة كاذبا في دعواه ولا شك لاحد في كفر من صدق
مدعي النبوة كاذبا فمن اوجب قبول قول مدعي النبوة من غير دليل فقد

اوجب قبول قول مسيلمة الكذاب حين زعم انه نبي وانه صح
فان قيل لو قالت الاباحية هذا الذي ذكرتموه معارض بمثله
فان من قال يجب الوتر بدون ان نعلمه كاذبا كان القول بوجوب
ردّ قوله قولا بوجوب ردّ قول من يكون ردّ قوله كفرا لانه
يحتمل ان يكون صادقا في دعواه فحينئذ يكون ردّ قوله كفرا فان
قبول قول من هو صادق في دعواه النبوة ايمان فكان ردّه
كفرا لا محالة قلت هذه المعارضة فاسدة لان تصديق
الصادق في دعواه النبوة قبل اقامة الدليل ليس بفرض فلا يكون
انكاره كفرا وانما تكذيب الكاذب في دعواه النبوة في الحال
فرض فيكون تصديقه كفرا الا يرى ان الصحابة رضي الله عنهم لم يبلغهم
تحريم الخمر بعد نزول آية التحريم كانوا قد اعتقدوا حل الخمر حتى
شربوها وطعموها لم يجعلهم الله كافرين بسبب اعتقادهم
حل ما حرمه الله تعالى وطعمهم اياه على اعتقاد الحل به حتى نفى عنهم
الجناح في ذلك وقال ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا وكان هذا بسبب ان حرمة الخمر وان كانت ثابتة في حق الجميع
بعد نزول آية التحريم لكن لما لم يظهر تلك الحرمة في حق قوم لم يلزمهم
اعتقاد الحرمة فكذا ههنا لما لم يثبت مدعي النبوة حقية دعواه
بالدليل الذي هو المعجزة لم يلزم على احد تصديقه بانه نبي لم يكن اعتقاده
بانه كاذب في دعواه كفرا وهذا خلف من القول اردت منه
يقال الفا ونطق خلفا اي سكت عن الف كلمة ثم تكلم بالخطاء
وهذا من الاسماء المثلثة بالحركات الثلاث وانما كان مع سكون
اللام هذا الذي ذكرته من المعنى وهو بفتح الخاء بالكسر حلمة ضرع
الناقة وبالضم الاسم من الاخلاف وهو في المستقبل كالكذب في الماضي

في الماضي وقوله وهو المعجزة فيحتاج ههنا الى القول في ماخذ
المعجز وحدها ووجه كيفية دلالتها على صدق الآتي بها اما ماخذها
فهو العجز الذي هو نقيض القدرة سميت معجزة لانها تظهر عجز من
يتحدى بها عن معارضتها اي تعارض بالمعجزة فالتحدي المعارضة
يقال تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة والهاء
الداخلة في لفظها هاء المبالغة كما في العلامة والنسابة لا للتانيث
فيقال القرآن معجزة فكانت داخلة فيها للمبالغة في الخبر
عن عجز المرسل اليهم كذا ذكره المصرح قال العبد الضعيف
غفر الله له وان كانت هذه اعني التاء اللاحقة في المعجزة
للمبالغة كما في العلامة والنسابة على ما ذكر في كتب الكلام
الموثوق بها لكن لم تخل هي من معنى التانيث لما ان وضع التاء ثبة
في اسم هو صفة للتانيث فلذلك وضعت هي في كتب اللغة
بالتانيث قال في الصحاح المعجزة واحدة معجزات الانبياء وقال
والمعجزة في اصطلاح المتكلمين معروفة ولذلك رجع المص في تفسير
في الكتاب بالتانيث بقوله وحدها على طريقة المتكلمين
اليها وقوله انها ظهور امر الايراد ان التا وان كانت للمبالغة
في العلامة لا يوصف الله تعالى بها فلا يقال فلا يقال الله علامة
بل يقال علام بدون التاء حتى لا يوصف الله تعالى بشائبة التانيث
ثم المعجزة في الحقيقة وان كان لمثبت العجز كالمقدر اسم لمثبت القدرة
الا ان المظهر للعجز سمي به مجازا وقوله على طريقة المتكلمين انما
قيد به احترازا عن حد الفلاسفة فانهم قالوا هي الفعل الجزئي المحكم
الاثر التي يحدث منها القوة الطبيعية والقوة النفسية وقوله
ظهور امر الى آخره هذا الحد مشتمل على خمسة قيود وهي ظهور وخلاف العادة

ودار التكليف واظهار بصدق مدعي النبوة ونكولهم بعجز
عن المعارضة بمثله وذكر في الكتاب للاحترازات
بالقبيح والمراد من الامر المذكور الشان لا طلب الفعل ولا
يقال فلا يشترط ظهور الامر لان ذلك يقتضي الوجود ثم
من الفعل ولا يشترط ذلك في المعجزة فان الامر العدمي ايضا يصلح
ان يكون معجزة كامتناع زكرياء عليه السلام عن الكلام المعتاد
لانا نقول لا نسلم عدميته فان ذلك ايضا امر وجودي لان العجز
صفة يمتنع بها القادر عن الاتيان بالفعل فكان هو كذلك
ولان الله تعالى خلق المانع فيه فكان وجوديا وقوله اذ
ظهور ذلك على يدي جائز ظهور خلاف العادة على يد المتأله
جائز لانه لا يوجب شبهة في معرفة الصانع لان في خلقته وصورته
وهيئاته وعجزه واحتياجه دلالة قطعية على استحالة كونه الها
كانت دعواه الالوهية مستحيلة في ذاتها لم يتوقف معرفة بطلانها
على دليل بخلاف دعوى المتنبي وقت جواز النبوة لانه ليس في ذاته
ما يدل على كذبه اذ هو من جوهر من هو صادق في الدعوى لا فرق
بينهما من حيث الذات فلا فرق بينهما الا من جهة المعجزة الناقضة
للعادة فلو ظهرت على يد الكاذب لانسد على الخلق طريق معرفة
صدق الانبياء وفيه تعجيز الله تعالى عن اقامة البرهان على صدق
النبي وانه محال وما يؤدي الى المحال فهو محال وهذا هو الدليل
عليه في عدم جواز المعجزة على يد الكاذب في دعواه النبوة
وقوله وانه ظهر على يدي خارج عن مقدور البشر بل عن مقدور
جميع الخلائق واراد بجميع الخلائق الملائكة والانس والجن
والشياطين وغيرهم فان قيل فكيف عمم هذا القول في جميع

في جميع الخلائق مع ان الملائكة قادرون على افعال خارجة
عن قوى البشر نحو الصعود الى السماء والنزول منها في زمان
قليل وكذلك المسترقة من الشياطين يصعدون الى السماء
لاستراقات بعض كلام الملائكة ثم يرجمون بشهاب
ثاقب على ما ذكر في تأويل قوله تعالى فاتبعه شهاب
ثاقب وفي قوله وانا لمسنا السماء فوجدناها ملئت
حرسا شديدا وشهبا وكذا كون ملك الموت
عليه السلام بالمشرق ثم بالمغرب في زمان قليل مذكور
في الاحاديث وهذا كله امر بخلاف العادة ليس في
قوى البشر ومع ذلك يوجد من غير البشر على ما ذكرنا
قلنا مرادهم من هذا ما يظهر على خلاف العادة في يد
من يدعي النبوة تصديقا لدعواه النبوة من نحو انشقاق
القمر وانجذاب الشجر او تسليم الحجر وتقلب العصا
حية وانفلاق البحر وابراء الاكمه والابرص واحياء
الموتى وهذه الاشياء التي ذكرت من معجزات الانبياء
ليست في قدرة الملك ولا في قدرة من يدور عليه الفلك
بل هي مخصوصة بقدرة رب العالمين واله الناس
اجمعين واما ما ذكرته من افعال الملائكة وغيرهم فليس
هو مما يخالف العادة في حقهم بل هم مجبولون عليه
فكان ذلك كاخراج النحل من بطنه شرابا مختلفا الوانه
فيه شفاء للناس هي بعينه منها وليست هذه الاشياء
في قوى البشر وجميع المصرح في قوله ووجه الدلالة ما
تقرر في عقولنا ان الله تعالى سامع الى قوله ولا فرق

عليه الا الله تعالى ثلاث مقدمات احديها ان اشرع
سابق دعوى هذا المدعي وثانيتها ان هذه الاشيا خارجة عن
مقدور البشر وثالثتها ان هذه الاشيا لما وجدت وجدت
بخلاق الله تعالى لانه لا يقدر عليه الا الله تعالى فلما كان
كذلك كان ذلك من الله تعالى تصديقا له في دعواه اذ التصديق
الفعلي بمنزلة التصديق القولي وذلك ثابت في الشرعيات
وفي عرف الناس **وقوله** ثم قال اية صدقه دعوى ان
الله تعالى ارسلني ان يفعل كذا **وقوله** انه صدق دعوى
مبتداء **وقوله** ان يفعل كذا خبره **وقوله** ان الله تع
ارسلني مفعول دعوى فمعناه بالفارسية نشانه راستي
مرد دعوى خويش كه به رستي مرا خداى تعالى برسولى فرستاد
آنست كه خداى تعالى اين كار را چنين كند و كار را تعيين
كرد كه ان كار را جز خداى كسى نمى تواند كردن و خداى تعالى
ان كار را كرد وكردن خداى تعالى آن كار را راست
گوى داشتن بود مران مدعى رسالت را در دعوى
وقوله وهذا ظاهر في المتعارف كما ان من ارسله
غيره الى آخر فقال الرسول للمرسل الكتب لي شيئا
من الاسرار التي كانت بينك وبينه ولم يطلع عليها
غيرك فكتب له وعلم المرسل اليه ان لا اطلاع على تلك
الاسرار لغير المرسل كان ذلك دلالة صادقة
على صدق مدعي الرسالة وكذلك في الشرعيات
في تصرف الفضولي ان اجازة من يتعلق العقد بان
كانت بقوله او بفعله فهما سواء في الصحة ثم قد ثبت بوقوف

بوقوف الناس على طبايع الجواهر ما هو عمدة منها
الى قوله انهم وقفوا على ذلك باعلام خالقها على لسان من ارسل
اليهم فان قلت يحتمل انهم انما وقفوا عليها بسبب
تجربتهم كما يعرف الناس طبايع بعض الاشيا الان
بسبب تجربتهم الا يرى ان انسانا لو قال ان هذا الشي
يصلح لدفع هذا المرض فاني جربته فوجدته كذلك
وان لم اسمع ذلك من واحد لا يستبعد صحة مثل هذا القول
منه بل يتبع قوله من يتبع فيداويه مثل مداواته قلت
لا كلام في افراد بعض الاشيا التي كان للانسان بقاء
بدونها انما الكلام في عموم الاشياء لعموم الناس فيما لا بقاء
لهم بدون مباشرتها واعتيادها حتى لو تصورنا انا
في البيت وليس على وجه الارض من ثمرات لو اعتذر بها
بطريق التجربة فيبقى وهو لم يسمع من احد ان الغنم والبقر
وغيرها من الحيوانات ما كله يذبح ويطبخ ويؤكل فيبقى
هو باكل اللحم فلا شك ان عقله لا يصلح دليلا على الذبح
والطبخ والاكل وهذه الحيوانات كما هي حيوتها لا يصلح
لتجربة الاكل منها فيموت لا محالة امتداد عدم الاكل لانه لا سمع
له من احد انه يفعل هكذا فيبقى باطله اذ الكلام فيه ولا
يصلح عقله للدليل على هذا وهذه الحيوانات ليست بمحل
للتجربة مع بقائها كما هي فيلزم ما قلنا من الموت مزوع
واما ما ذكرته من تجربة بعض انه وجد ذلك الشي في المعين
ذلك المرض المعين وهو كان بعد بقائه الى هذا الوقت
باكل ما يؤكل بسماعه انه يؤكل والذي وجع من اندفاع ذلك المرض

عند استعمال ذلك في حقه يحتمل ان مرضه كان قد انتهى الى
آخره فوقع استعمال ذلك الشيء بطريق التجربة في آخر وقت
ذلك المرض اتفاقا فاضافه المجرب اليه ويحتمل انه كان صالحا
لدفع ذلك المرض لكنه لا يصلح لغيره او افعاله في وقع اتفاق
تجربة في حق ذلك الشيء في الغابين ولكن ذلك في حق بعض
الافراد لا في حق بعض الافراد لا في حق الجميع الذي يتعلق
بقاء جنس الانس بمباشرته وليس ذلك الا باعلام خالق
جنس الانس وقال المص رح ان الجواهر الموجودة في العالم
منقسمة الى اغذية وسموم وادوية ولا وصول الى
الامتياز بين البعض منها والبعض بالتجربة ولا بقاء
للابدان بدون تناول الاغذية ورأينا انهم اهتدوا
اليها والى معرفة طبايعها مع انه لا وقوف بشيء
من الحواس على شيء منها ولا بالعقول اذا صح خليقه
الله حسا واوفرهم عقلا لا يمكنهم بكنهه الوصول
الى ذلك مالم يختلف الى استاذ حاذق حصل له
العلم بذلك من غيره ولهذا اضطر اهل العلم بطبايع
هذه الجواهر المنكرين للرسالة الى الاعتراف بان
العلم بطبايعها توقيفي فانهم مهما قيل لهم ممن اخذتم
العلم بطبايع هذه الاشياء قالوا من بقراط فاذا قيل
وممن اخذ بقراط قالوا من اسقليبوس الامام الذي عرج
بروحه الى السماء فاطلع عليها فكذا بالنجوم وهيئاتها
وطبايع الكواكب والسعد منها والنحس لن يتوصل
الى ذلك الا بالتوقيف لقصور الحواس والعقول عن ذلك

ذلك ولهذا اضطر اهل النجوم اهل النجوم حين سئلوا
عن ذلك الى ان قالوا ان ورود معرفته من هرمس الحكيم
وقد عرج بروحه الى السماء فطاف في ملكوت السموات
وعرف ذلك كله مشاهدة وزعم بعض من ادعى العلم
بالحقايق ان هرمس هو اسم ادريس عليه السلام وكذا العلم
بالحرف التي بها قوام المعاش من الحدادة والحياكة وغيرهما
لا يمكن لاحد ان يقول انه هذا مما يدرك بالعقل او بالحس
فان اعقل الناس لا يهتدي الى هذه الاشياء بعقله وليس
له حس قبل وجود هذه الاشياء بالسماع والكلام فيه فتعين
السماع وهو من الرسل الذين ارسلهم العالم بحقايق الاشياء
كلها وهو الله تعالى وقوله كقلب العصا حية واليد البيضاء
وانفلاق البحر هي معجزات موسى عليه السلام وابراء الاكمه و
الابرص واحيا الموتى هي معجزات عيسى عليه السلام واخراج
الناقة من الحجر وانما خص هذه المعجزات بالذكر لشهرتها وثبوتها
بالكتاب وتقديم معجزات موسى وعيسى على غيرهما لكثرة
معجزاتهما او لكون البحث في نبوة نبينا عليه السلام
مع اهل الكتاب الذين هم اليهود والنصارى وتقديم موسى
على عيسى عليهما السلام باعتبار تقدم زمانه عليه ولكثرة
ذكره في القرآن بالنسبة الى ذكر عيسى وذكر ساير الانبياء
عليهم السلام وقوله يثبت نبوتهم خبر للمبتدا اي الذي
فالذي يثبت بالتواتر الخارجة عن طوق البشر اي عن
طاقتهم المباينة حيل المحتالين اي المفارقة حيل الذين
يحتالون في الامر كاحتيال لهم في جر الثقيل ورفع البنايين الابنية

التعلة واستخراج المحتد فان صنايع دقيقة في جر فهم المجاوزة
قوله الممخرق اي المتعدية عن قوى الفاعلين للافعال الباطلة
التي لا ثبات لها في اصلها من الشعبذة والمخرقة وقوله
الممخرق فان لغة استعملها المصرح في الذين يعملون الافعال
الباطلة كالتمويهات وليس لتلك الصنعة وجود في كتب
اللغة المتداولة وهذه الصيغة مقتضى ان يكون الميم
الثانية اصلية لانه جعلها من المخرقة التي هي على وزن الفعللة
كالقرمخة والبعثرة واورد صاحب الصحاح المخرقة في
خ ر ق يدل على ان الميم زائدة فقال فيه المخرقة كلمة
مولدة وقال في المصادر الخرق دروغ لفاقتن ودريدن
من حد ضرب وقال المطرزي في الايضاح في شرح المقامة
الاربعين المخرقة افتعال ثم قال ويحتمل ان يكون تركيبها
من حروف الخرق وهو خلق الكذب مضموما اليها الميم
ليكون رباعية دالة على زيادة معنى وهذا كله جواب
عن قولهم ان قلب العادة والطبيعة جائز عندنا ان ذلك
ايضا في مقدور السحرة والشعبذة قلنا هذا كلام فاسد
اذ الشعبذة والمخرقة تزداد ضعفا واضمحلالا كثير البحث
عنها والتامل فيها اذ المخرقة تمويه محض والشعبذة
مبنية على شغل اعين الناظرين بشيء ثم اخراج غيره وعلى
التمارن في خفة اليد والمعجزة تزداد عند البحث والتامل
وكادة وعلى مر الايام ثباتا ودواما وقال في المصداق
لا يقع الالتباس بين المعجزة والسحر والشعبذة لوجوه احدها
انه لا يتصور ظهور المخالف للعادة من السحر والشعبذة عقيب دعوى

دعوى النبوة كاذبا من المتنبي وانما يتصور ذلك مع اقترانه باثار
يأتي بها سحر وشعبذة وصناعة حتى قالوا لو ان رجلا
ذهب بالمغناطيس الى بلاد لم يعرفوا خاصية المغناطيس
من جذب الفولاذ وادعى النبوة كاذبا ابطل الله تعالى
تلك الخاصية عن المغناطيس لئلا يؤدي الى التلبيس
وهذا كان موافقا لما كان يقول شيخي رحمه الله تعالى
ان حافظ القرآن لو ذهب موضعا لم يسمع اهله القرآن
وادعى النبوة واراد ان يظهر معجزته بالقرآن انساه الله
القرآن كلية والثاني لا يقع السحر والشعبذة الا من
اقوام لا يذكرون الله تعالى ولا يتم السحر الا بدعوة الشياطين
وترك ذكر اسم الله تعالى والثالث ان الشعبذة والسحر
يضمحل عن قريب والمعجزة تزداد تاكدا عند الامتحان
وليست الشعبذة او السحر الا التلبيس على الحاضرين عند فقد
الضوء او قلة الموجبين بضعف الابصار ولهذا اضمحل
فعل السحرة لما جاء موسى عليه السلام والقى العصا لانه كان
باطلا وان الله لا يصلح عمل المفسدين والرابع ان من
الآيات العظام نحو فلق البحر وتقليب العصا
حية واحيا الموتى وشق القمر ونبع الماء من بين الاصابع
لا يتصور قط من مشعبذ ولا من ساحر وقوله
الزائغ يحتمل ان يكون متعدية فيكون انتصاب صحة
على انها مفعول ويحتمل ان يكون لازمة فيكون انتصابها
على التمييز ثم من كان مساويا لهم في الدعوى والبرهان
كان مساويا لهم في صحة الدعوى لان الاشتراك في اللغة يوجب

الاشتراك في الحكم ثم ان صحة الدعوى متعلقة باجتماع
معان اربعة اولها كون الدعوى في حيز الامكان فان من ادعى
ما هو ممتنع محال في نفسه رد قول القائل باول وهلة واعرض
عن سماع بينته كدعوى زرادشت فان دعويه كانت
كانت ممتنعة في نفسها لما فيها من دعوى الرسالة من صانع
عاجز جاهل تولدت من فكرته الردية من يعاديه وينازعه
في ملكه وهو غير عالم بعاقبة فكرته عاجز من قهر عدوه
وغلبته وكدعوى امثاله واما دعوى نبينا صلى الله
عليه وسلم النبوة فواقعة في حيز الامكان لانه ادعى
انه رسول الله الى خلقه ليدعوهم الى مصالح الدارين و
هذا ممكن بل في حيز وجوب العقول عند دلالة الدليل
لما ذكرنا قبل هذا والثاني ان ياتي ببينة مطابقة
للدعوى فكانت بينة نبينا صلى الله عليه وسلم
كذلك فانه ادعى امرا الهيا واتى بالبينات الالهية
التي تفوق قوى الخلق ولا يتصور ذلك بالقوى
الطبيعية يشهد بذلك العالمون بالاصول الطبيعية
نحو شق القمر واحياء الشاة المصلية وانطاق الناقة
الناقة ثبت ان البينة تامة موافقة للدعوى و
الثالث ان يكون دواعي الجرح منتفية عن بينته اذ لو
تمكن فيها جرح بوجه من الوجوه لردت اذ لا قبول الا
بما هو صحيح في نفسه فان البينة لو لم تكن صحيحة في نفسها
كيف يصح غيرها فكانت بينة صحيحة ولم يكن فيها دواعي
الجرح ودواعي الجرح اربع الكفر بالله والكذب عليه والفسق في اوامر الله

الله تعالى والثالث الجهل باحكام الله تعالى وشيء من هذه لم يثبت
لا في بينة ولا في النبي عليه السلام والرابع سلامة الدعوى والبينة عن
مناقضة يرد عليهما او على احدهما اذ المناقض معترف بنقض
ما ادعاه دفعه اذ هو بادعائه صحة احد المتناقضين شاهد
ببطلان الاخر فاقرار صار معترفا بنفي كل واحد من الامرين فكانت
السلامة عن المناقضة ثابتة ههنا اما سلامة البينة عن المناقضة
فلانه تحدى جميع طبقات المبعوث اليهم على ايراد مثلها وقرعهم
بالعجز عنه فلم يشتغل احد بمعارضته واما سلامة دعواه عن المناقضة
فلانه شهد بنبوة من شهد العقل بنبوته وانكر نبوة من لم يشهد العقل
بنبوته فانه صدق نوح وابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلام
وكذب ماني ومرقيون وديصان لما وجد في كتابه المنزل قوله
تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور
اخبر انهما مجعولان مخلوقان وليسا بقديمين وقوله بل اجمع
في حقه من وجوه الدلائل ما لم يوجد ذلك لغيره وهو كون كتابه معجزة
له ولم يكن كتب الانبياء الذين قبله معجزة باقية الى يوم القيامة
ولم يبق معجزة الانبياء بوفاتهم وكذلك انتقال النور قبل ولادته
في اباءه وامهاته الى ان ولد هو صلى الله عليه وسلم وغير ذلك مما
ذكره في الكتاب وقوله كانشقاق القمر وهو ما روى انس
رضه ان اهل مكة سألوا رسول الله عليه السلام ان يريهم اية فاراهم
القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما كذا ذكر في المصابيح في باب
علامة النبوة واجتذاب الشجر وهو فيما روى جابر رضه فقال سرنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى نزلنا واديا افيح فذهب
رسول الله عليه السلام يقضي حاجته فلم ير شيئا يستتر به واذا

شجرتان بشاطئ الوادي فانطلق رسول الله عليه السلام الى احديهما
فاخذ بغصن من اغصانها فقال انقادي علي باذن الله فانقادت
معه كالبعير المخشوش الذي يصانع قائده الى اخره وتسليم
الحجر عليه وهو في رواية علي ابن ابي طالب رضي الله عنه فانه
قال كنت مع رسول الله عليه السلام بمكة فخرجنا في بعض
نواحيها فما استقبله جبل الا وهو يقول السلام عليك يا رسول الله
ونبع الماء من بين اصابعه وهو فيما روى انس رضي الله عنه قال
اتي النبي عليه السلام باناء وهو بالزوراء فوضع يده في الاناء
فجعل الماء ينبع من بين اصابعه فتوضأ القوم وقال قتادة
قلت لانس كم كنتم قال ثلثمائة او زهاء ثلثمائة وحنين
الخشب وهو فيما روي رض انه قال كان النبي عليه السلام اذا
خطب يستند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع له
المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى
كادت ان تنشق فنزل النبي عليه السلام حتى اخذها فضمها اليه
فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وشكاية
الناقة وكان في رواية يعلى بن مرة الثقفي رض لكنه البعير
مكان الناقة فقال ثلثة اشياء رايتهن من رسول الله عليه السلام بينا
نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير جرجر
فوضع جرانه فوقف عليه السلام فقال اين صاحب هذا البعير
فجاءه فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت
ما لهم معيشة غيره قال اما اذا ذكرت هذا من امره فانه شكا
كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه الى اخره وشهادة الشاة
المصلية اي المشوية وهي فيما روى جابر رض ان يهودية من اهل

خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله عليه السلام فاخذ
رسول الله عليه السلام الذراع فاكل منها واكل رهط من الصحابة
معه فقال رسول الله عليه السلام ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية
فدعاها فقال لها سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني
هذه في يدي الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان لم
يكن نبيا استرحنا منه فعفا عنها رسول الله عليه السلام ولم يعاقبها
وشرب الكثير من البشر القليل من الماء يعني حتى رووا وهو مثل ما ذكرنا
من حديث انس وكذا روى جابر فقال عطش الناس يوم الحديبية و
رسول الله عليه السلام بين يديه ركوة يتوضأ منها ثم اقبل الناس
نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ ونشرب منه الا في ركوتك
فوضع النبي عليه السلام يده في ركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه
كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قالوا
لو كنا مائة الف لكفانا كنا الفا وخمسمائة وهذا كله في المصابيح
في فصل المعجزات وقوله كالنور الذي كان ينتقل من ظهر الى بطن
اي من ظهر الرجل الى بطن المراة وكذلك انتقاله من بطن الى ظهر
اي من بطن المراة الى ظهر الرجال في اجداده وجداته من وقت
ادم عليه السلام الى ان ولد هو صلى الله عليه وسلم فان قيل
كيف صح وصف النور وهو عرض بالانتقال والعرض غير
قابل للانتقال قلت يحتمل ان يكون المراد من انتقال النور انتقال
ما يحصل منه النور فيظهر منه النور ولكن لما رأى الراوي النور
دون ما يحصل منه النور وهو ماء المني اضاف الانتقال الى
النور والدليل على هذا ما روي من حكاية امراة كتابية ذات مال
عرضت نفسها على عبد الله في النكاح بالمال الكثير حين رات النور

في عبد الله لدغته ان يكون صاحب النور الذي هو نبي اخر
الزمان ان يولد منها واخر عبد الله امر النكاح الى ان يذهب
الى بيته ويباشر امراته فانتقل منه النور الى امراته ثم جاء فرأته
تلك المرأة الكتابية فلم ترغب في نكاحه **وقوله** وما كان من
الخاتم بين كتفيه وفي المصابيح في صفات النبي عليه السلام قال
رجل رايت الخاتم عند كتفه مثل بيضة الحمامة وعن عبد الله بن سرجس
رضه قال رايت النبي عليه السلام واكلت معه خبزاً ولحماً ثم درت
خلفه فنظرت الى خاتم النبوة بين كتفيه عند ناغض كتفه
اليسرى جمعاً عليه خيلان كامثال الثاليل الناغض الغضروف
وهو ما لان من العظم وقيل راس الكتف جمعاً اي مجتمعاً و
الخيلان جمع خال والثاليل جمع ثولول بالفارسية آزخ وقال
السائب بن يزيد نظرت الى خاتم النبوة مثل زر الحجلة
فالحجلة بالتحريك واحد حجال العروس وهي بيت يزين
بالثياب والاسرة والستور قيل انما شبهه بزر الحجلة لان
زرها يكون اكثر من القميص وما روي انه كان عليه السلام ربعة
اي مربوع الخلق من علي بن ابي طالب رضه كان اذا وصف النبي
عليه السلام قال لم يكن بالطويل الممغط الممتد ولا بالقصير المتردد
كان ربعة من القوم كذا في المصابيح ولكن ذكر المصريح في البصرة
وروي في وصفه عليه السلام كان اطول من المربوع واقصر من
المشذب اي الطويل وما روي انه لو نظر الى وجهه والبدر
فكان احسن اي فكان هو عليه السلام احسن من البدر وفي المصابيح
عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال رايت النبي عليه السلام
في ليلة اضحيان فجعلت انظر الى رسول الله عليه السلام والى القمر

وعليه حلة حمراء فاذا هو عندي احسن من القمر يقال ليلة
اضحيانة بالكسر اي مضيئة لا غيم فيها وعن ابي هريرة رضي الله عنه
ما رايت شيئاً احسن من رسول الله عليه السلام كان الشمس
تجري في وجهه وكان يوجد عرقه في الطيب عن انس عن ام سليم
رضه عنهما ان النبي عليه السلام كان ياتيها فيقيل عندها
فتبسط نطعاً فيقيل عليه وكان كثير العرق وكانت تجمع عرقه
فتجعله في الطيب فقال عليه السلام يا ام سليم ما هذا قالت
عرقك نجعله في طيبنا وهو من اطيب الطيب وهذا ايضاً
في المصابيح وقد وصفه على التفصيل ربيبة هند بن ابي
هالة فان هنداً كان من خديجة رضي الله عنهما من ابي هالة
نباش بن زرارة التميمي وهو وصفه بين يدي المهاجرين
والانصار بقوله انه عليه السلام كان اطول من المربوع واقصر من
المشذب عظيم الهامة رجل الشعر ازهر اللون واسع الجبين
الى آخره وكان هو وصافاً فصدقه هو فيما وصف يقال
شعر رجل ورجل اذا لم يكن شديد الجعودة وكذا وصفته
ام معبد لزوجها بما يضاهي هذا فلم ينكر عليها وقصة ام معبد
مذكورة في الفايق في فصل الباء مع الراء وهي ان النبي عم
خرج من مكة مهاجراً الى المدينة وابو بكر ومولى ابي بكر عامر
بن فهيرة ودليلهما الليثي عبد الله بن ارقط فمروا على
خيمتي ام معبد وكانت برزة جلدة الى آخره البرزة
العفيفة الرزينة التي يتحدث اليها الرجال فتبرز لهم
وهي كهلة ثم ان اصحاب علم الفراسة مجمعون معترفون ان
اجتماع هذه الصفات في البدن الواحد مما يقل وجوده ويعز

الفاقة فيكون دلالة صادقة انه صادق غير مفتر والشيخ
الامام ابو منصور رح عبر عن هذا المعنى فقال بعد ما وصفه
عليه السلام بهذه المعاني المختصة ببدنه وجل الفتن تراها
تهيج والخبرة بهذي الافات في الخلقة يعني لو تأملت ان الذي يولد
من افات الافتراء وكذا من سائر الاشياء القبيحة انما يصدر من
ذي الافات في خلقته كالاعور والاعرج والابرص و
الاقصر جدا واما من كان مبرأ من العيوب فلا يصدر عنه
الاشياء القبيحة والكذب على الله تعالى من افتح القبائح
فلا يصدر من مثل من هو موصوف بمثل هذه الكمالات
ولهذا قال عبد الله بن رواحة رضه شعر لو لم يكن فيه ايات
مبينة كانت بديهته تنبيك بالخبر وروي عن عبد الله بن سلام
رضه عنه انه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فقال الناس
قدم رسول الله فجئت اليه فلما نظرت اليه عرفت وجهه
ليس بوجه كذاب فكان اول ما سمعته من كلامه انه قال ايها
الناس افشوا السلام وصلوا الارحام واطعموا الطعام
وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام ومنها اي ومن
المعجزات ما كان في اخلاقه اي الذي في سجاياه فالخلق
والخلق السجية والاخلاق جمعها والخليقة الطبيعة
والخليقة ايضا الخلق وجمعها الخلائق وقوله ولا عرف
منه سقوط اي زلة كذا في الصحاح فان قلت ما تقول
في قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما يدريك لعله
يزكى وهذا عتاب من الله تعالى وعتبه من مجيء الاعمى والعتاب
يقتضي سابقة الزلة وفي قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل

احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك وهذا دليل على انه اراد
تحريم ما احل الله له وفعل ما ليس له زلة وفي قوله عفا
الله عنك لم اذنت لهم وذكر العفو صريح في ان الزلة
قد سبقت منه وفي قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات فانه يدل على وجود الذنب منه وليس المراد
من الزلة الا هذا وكذلك قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك
الذي انقض ظهرك دال عليه قلت اما الاول فان
العبس والتولي لم يكن منه زلة ولكن كان ذلك منه
عملا بالاجتهاد على انه هو الافضل وليس هو بافضل والعمل
بالاجتهاد لا يكون زلة خصوصا في ذلك الوقت الذي
كان الظاهر يقتضي التولي منه فان رسول الله عليه السلام
كان يدعو رؤساء الكفرة الى الاسلام اذ دخل عليه عبد الله
بن ام مكتوم وهو اعمى لا يبصر من عند رسول الله عليه السلام
فقال يا رسول الله علمني مما علمك الله فعبس رسول الله عليه السلام
وجهه واعرض عنه استمالة لاولئك القوم الى الاسلام
وتفكر ان الاعمى لا يرى العبس والاعراض ولا يتأذى به فظن
انه الافضل هذا ولكن كان الافضل عند الله ان يقبل الى الاعمى
بوجهه ولا يبالي بالامتناع عن القوم فعوتب رسول الله
عليه السلام بترك ما هو الافضل عند الله لا بارتكاب
المحظور وكذا قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله انما عاتبه
بترك ما هو الافضل عند الله لا بارتكاب المحظور فانه اراد
بتحريم جاريته على نفسه معاشرة النساء امتثالا بقوله تعالى
وعاشروهن بالمعروف فحرم الجارية تطييبا لقلوبهن

وكان الافضل عند الله حفظا قلب الجارية دون قلوب النسا
خصوصا عند ما اسيئة خلقهن مع رسول الله عليه السلام وتظاهرن
عليه ذلك قال الله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما
وان تظاهرا عليه فعوتب بترك الافضل لا بارتكاب المحظور فان
تحريم الحلال بيمين وانه غير محظور وفعل ما ليس له انما يكون ذلك
اذا لم يكن ذلك الفعل مشروعا واليمين مشروعة فلا يكون
مباشرة اليمين زلة وقوله تعالى تبتغي مرضات ازواجك
لا يقتضي انه لا يبتغي مرضات الله تعالى فانه صلى الله عليه وسلم لم يكن
يختار رضاء احد على رضاء الله تعالى ولكنه اشار انك تبتغي
مرضات ازواجك دون مرضات جاريتك فرجحت رضاء
الازواج على رضاء الجارية ظنا ان رضاء الله تعالى في طلب رضا الازواج
فاخبر الله تعالى ان رضائه في طلب رضا الجارية كذا ذكر في
عصمة الانبياء للامام الصابوني رح واما قوله عفا الله
عنك فقيل ان ذكر العفو لا يقتضي سابقة الذنب فان
العرب يفتحون الكلام بقولهم عفا الله عنك ولا يريدون
به ذنبا كقولهم عفا الله ما صنعت وقيل معناه ادام
الله تعالى لك العفو لم اذنت لهم في القعود باعتذاراتهم
الكاذبة وقال الامام ابو منصور رح وفيه دليل على ان النبي
عليه السلام اذن لهم في التخلف بالاجتهاد لا بالامر اذ لو كان
بالامر لم يعاتب عليه وقد وقع في اجتهاده انهم معذورون فاذن
لهم ثم انما عوتب مع انه اجتهد وله ذلك لانه ترك الافضل
فعوتب عليه وهو ترك الاذن حتى يتبين له الصادق من الكاذب
وعتاب الانبياء عليهم السلام يكون على ترك الافضل مع فعل الفاضل

الفاضل فلا يكون فعل الفاضل زلة واما قوله تعالى واستغفر
لذنبك فقيل معناه واستغفر لما يتصور عندك انه تقصير
في الاستغفار ليزيل عن قلبك ما تستشعره من ذلك قال النبي
عليه السلام وانه ليغان على قلبي فاستغفر الله تعالى في اليوم
سبعين مرة وقوله ليغان على قلبي اي يطبع على قلبي
انطباع الغين وهو الغيم وموضعه رفع بالفاعلية كانه
قيل ليغشى قلبي والمراد ما يغشاه من السهو الذي لا يخلو منه البشر
واما قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك
قال الامام ابو منصور رح وصرف عامة اهل التأويل الوزر
الى الذنب كما قال واستغفر لذنبك ولكنه بعيد والاصح
صرفه الى اثقال الرسالة وبهذه الوجوه من الاجوبة صح
ما قال في الكتاب ولا عرفت منه هفوة بل كان في الشجاعة
بمحل تا ولى دبره قط يعني در شجاعت چنان بود كه هرگز
از دشمن پشت نه كردانيد بهذه الصيغة مأخوذة
من قوله ومن يولهم يومئذ دبره قال في الكشاف في تفسير
قوله تعالى لقد نصركم ببدر في مواطن كثيرة ويوم حنين اذ
اعجبتكم كثرتكم ادركت المسلمين كلمة الاعجاب بالكثرة وزل
عنهم ان الله هو الناصر لا كثرة الجنود فانهزموا حتى بلغ فلهم
مكة وبقي رسول الله عليه السلام وحده وهو ثابت في مركزه
لا يتخلخل ليس معه الا عمه العباس رضي الله عنه آخذ بلجام
دابته وابو سفيان بن الحارث ابن عمه وناهيك بهذه
الوجوه شهادة صدق على تناهي شجاعته ورباطة جاشه
وما هي الا من آيات النبوة وقال يا رب ائتني ما وعدتني

وقال للعباس وكان صيتا صيح بالناس فنادى الانصار فخذا فخذا ثم
نادى يا اصحاب السمرة يا اصحاب البقرة فكروا عنقا واحدا وهم
يقولون لبيك لبيك وتركت الملائكة عليهم البياض على خيول
بلق فنظر رسول الله عليه السلام الى قتال المسلمين فقال هذا حين
حمى الوطيس ثم اخذ كفا من تراب فرماهم به ثم قال انهزموا
ورب الكعبة فانهزموا الفخذ اسم للمنهزم واحدا كان
او اكثر لا يتخلخل اي يتحرك اراد بقوله يا اصحاب البقرة ما ذكر
في قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون عنقا
واحدا اي جماعة واحدة الوطيس التنور يقال حمى الوطيس اذا اشتد
الحرب النكبة البلية يقال اصابته نكبات الدهر اي بلياته و
كذلك امكنه الركوب الامكان دست داشتن وممكن
كشتن والمعنى الاول هو الاليق هنا فلم يكن به من ادراج شيء
هنا يصلح هو متعلقا للام اي كان صادقا في دعواه النبوة ولكونه
صادقا في نبوته اقرب الميل الى وعد الله تعالى بقوله والله يعصمك
من الناس ولم يعرف في اخلاقه سوء كان ثم ذكر بعد ذلك الاخلاق
السيئة ونفاها فقال لا يداري قال في الصحاح مداراة الناس
تهمز ولا تهمز وهي المداجاة والملاينة يقال داجيته اذا داريته
كانك ساترته العداوة وقال شعر كل يداجي على البغضاء صاحبه
ولن اعالنهم بما عالنوا ه فيعلم من مجموع هذا ان المداراة اظهار
الملاينة من نفسه وفي باطنه خلاف ذلك وهو نوع من النفاق
فلذلك قدمه على نفي سائر الاخلاق السيئة وقيل معناه چاپلوس
نكرد ولا يماري نمى ستيهد وما كان فحاشا فحش گوى نبود ولا متفحشا
فرا ذكنند نبود ولا سبابا لكن البسط ونفائس الاستاد الكبير مولانا

مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله قال وقدم هذا النهي نهي
البخل على المبالغة في بسط اليد بقوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك
ليعلم ان مذمة البخل اشد من مذمة المبالغة في بسط اليد وفي الجملة
كان عليه في حلمه ووقاره يعني سر جمله سخن آنست كه پيغامبر عليه السلام
در جميع اوصاف حميده خويش بآن جاي بود كه دشمنان وي بوي
متابعت كردند در آن افعال فالضمير في كان اسمه و وقوله
في حلمه مع ما عطف عليه في محل الحال اي كائنا في حلمه ووقاره
وقوله بحيث يتبع آثاره اعداؤه خبر كان ثم المراد من الحلم ترك
التكبر وتحمله لما كان يصيب من جفاة الاعراب وفي المصابيح
قال انس رضه كنت امشي مع رسول الله عليه السلام وعليه برد
نجراني غليظ الحاشية فادركه اعرابي فجبذه بردائه جبذة شديدة
رجع النبي عليه السلام في نحر الاعرابي حتى نظرت الى صفحة عاتق
رسول الله عليه السلام قد اثرت بها حاشية البرد من شدة جبذته
ثم قال مر لي من مال الله الذي عندك فالتفت اليه رسول الله عليه السلام
ثم ضحك ثم امر له بعطاء وعن عائشة رضه قالت كان رسول الله
عليه السلام يخصف نعله ويخيط ثوبه ويعمل في بيته كما يعمل احدكم
في بيته وعن انس يحدث عن النبي عليه السلام انه كان يعود المريض ويتبع
الجنازة ويجيب دعوة المملوك ويركب الحمار ولقد رايته يوم
خيبر على حمار خطامه ليف ووقاره اي وثباته في الامور التي
تدهش عندها العقول وتتحير الالباب وزهده اي وقلة رغبته
في مال الدنيا ومن قلة رغبته في الدنيا ما روي انه قد عرض عليه
ما ترغب فيه من متاع الدنيا والرياسة بان يداهن قليلا فما اجاب
بل عادى سنة الاقرباء والملوك والذوات حتى اكرمه الله تعالى بالرعب

وقلوب الخلق ومن الزهد في مال الدنيا بنشاء السخا فلذلك
ذكره بعده بقوله وسخائه وقال جابر رضه ما سئل رسول الله عليه السلام
شيئا قط فقال لا وعن انس رضه ان رجلا سأل رسول الله عليه السلام غنما
بين جبلين فاعطاه اياه فاتى الرجل قومه فقال اي قوم اسلموا فوالله
ان محمدا ليعطي عطاء ما يخاف الفقر وامانته ومن امانته ما روي
عن عائشة رضه في قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس
انها قالت لو كتم رسول الله عليه السلام شيئا مما اوحي اليه لكتم هذه الآية
كذا في الكشاف وشجاعته وهي ما ذكرته من قصة حنين وعفافه
اي وكفه نفسه عن الحرام وعن شبهة الحرام وفي التيسير في تفسير قوله
تعالى يا ايها النبي اذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ان لا يشركن
بالله شيئا قالت عائشة رضه عنها ان المهاجرات كن اذا قدمن
فعدن عند النبي عليه السلام فيقول لهن ابايعكن على ان
لا يشركن بالله شيئا ويتلو عليهن الآية الى آخرها فاذا اقررن
لذلك قال قد بايعتكن فارتفعن لا والذي بعث محمدا بالحق
ما مست يده امراة قط الا امراة احلها الله له من قرابته وعن عمرو
بن شعيب عن ابيه عن جده انه دعا بقدح من ماء فغمس يده فيه ثم
امرهن فغمسن فيه ايديهن وصادق صبره اي ان صبره لم يكن تكلف
الذكاء بالمد حدة الفؤاد من حد علم وذكاء فهمه اي كياسته ونباهته
فلذلك اختاره الله تعالى للرياسة قال الله تعالى الله يصطفي من
الملائكة رسلا ومن الناس وقال الله اعلم حيث يجعل رسالاته
وقلة تلونه اي قلة تغيره عما كان عليه من وقاره حتى لا ينتقم
احدا مما نيل منه شيء الا ان ينتهك شيء من محارم الله فينتقم لله تعالى يرع
بالضم براعة اي فاق اصحابه في العلم وغيره ودلالة فوقه عليه السلام

السلام على غيره في حفظ العلم ظاهره الابد راية عليه السلام كيف حفظ
ما اوحي اليه من غير تقييد بالكتاب وقوله بجوامع الكلم اذا قال
كما في قوله عليه السلام جرح العجماء جبار وغير ذلك ومراعاة شرائط
الصمت اذا شرط صمت ومن شرائطه ان لا يكون الصمت في موضع
الحاجة الى البيان لما جاء في الحديث الساكت عن الحق شيطان
اخرس وعن جابر بن سمرة رضه قال كان رسول الله عليه السلام طويل
الصمت وقوله صبيا وناشئا وكهلا يقال نشأت في بني فلان
نشأ اذا شببت فيهم والكهل من الرجال الذي جاوز الثلاثين ووخطه
الشيب اي خالطه وبالفارسية مرد دو موبه التكلف از خويشتن
چيزي نمودن كه آن نباشد التخلق خوي كسي كرفتن وقوله
فكان ذلك دليلا ان شيئا منها لم يكن عن تكلف اذ المتكلف بما
ليس في طباعه لا يستمر على ما يتكلفه بل لا بد ان يرجع في كثير من الاحايين
الى ما جبل عليه من الخلق وقوله اذ التخلق يأتي دونه الخلق يعني
خوي كسي كرفتن بتكلف زمان خوي خويش آيد مرد را بيش از
عمل كردن در بخواه كس وقال بعض الشعراء من يتخلق بغير خلقه
يرجع بعض الى الطبيعة الصغو بالضم الذل وما احسن ما قال المتنبي
واسرع مفعول فعلت تغيرا تكلف شيء في طباعك ضده
الاستقلال بخود رخود بكار استاذن العب بالكسر الحمل والجمع
الاعباء التقول سخن بركسي بربافتن الافك بالكسر الهمزة
الكذب من حد ضرب وكذلك التخرص الكذب ايضا وقوله
ولو كان هذا جائزا لكان اظهار المعجزة الناقضة للعادة على يدي
المتنبي اجوز فان قلت ما وجه كون اظهار المعجزة على يد المتنبي اجوز
ان نبينا عليه السلام لو كان كاذبا في دعواه كان هو متنبيا ايضا فحينئذ

يكون ظهور المعجزة على يد المتنبي اجوز من ظهورها على يد متنبي آخر ولا صحة لهذا
القول لان المتنبي مبطل في دعواه بأي وجه كان من ما وجه اجوز من مع عموم البطلان
لكل المتنبئين فلا صحة لهذا القول من اي وجه كان **قلت** انه لم لا يجوز لذلك القول
على طريق الاطلاق صحة فالذي نحن بصدده صحة بيان ذلك
هو ان هذا القول موقوف صحته على مقدمتين مسلمتين احديهما
هي ان تصديق الكاذب قبيح كتكذيب الصادق والثانية ان
المعجزة هي التي لا يقدر على الاتيان بها الا الله تعالى واذا ثبتت هاتان
المقدمتان **قلنا** ان المتنبي هو الذي يدعي النبوة وليس له
معجزة تثبت بها دعواه ولو اظهر شيئا مما يخالف العادة فهو سحر و
شعبذة لا معجزة ولا يظهر الله المعجزة في يديه لانه في اظهارها في يديه
في يدي احدهما تصديق الكاذب وهو قبيح من غير واسطة
فعل العبد ومثل هذا القبيح لا يفعله الله تعالى البتة لانه موصوف
بالحكمة وليس من الحكمة تصديق الكاذب وبهذا يقع الاحتراز عن
خلق الكفر والمعاصي والثاني ان الباس الحق بالباطل فحينئذ لا يتمكن
احد من الوصول الى تصديق النبي المحق في دعواه النبوة واذا كان
كذلك فقد ذكرنا ان الله تعالى اظهر المعجزة المتكاثرة في نبينا
عليه السلام من انشقاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه
ونبع الماء من بين اصابعه الى آخر ما ذكر وما لم يذكر فكان اظهار كل
واحد من هذه المعجزات تصديقا له في دعواه ثم هو لو كان كاذبا
في دعواه يكثر صور تصديق الكاذب على حسب عدد كثرة ظهور المعجزات
فلا شك ان تصديق الكاذب مرارا غير محصورة اقبح من تصديق
الكاذب مرة ثم لما كان اظهار المعجزة في يد نبينا عليه السلام جائزا
مع اقبحيته لما ذكرنا كان اظهارها في يد المتنبي اجوز لعدم لزوم الاقبحية بل

بل فيه لزوم القبيح لا غير فاغتنم هذا فانه من المصابيح بحار فيه ذووا
التلابيب اصم الله سمع من سمع مني ما يتغاير المرء فيه من ببسة
حقلة الكلام وكشف ما بقوا فيه مترددين حيارى في طلب المرام
فلم يتألف لهم الاغتنام فكيف هم وان طالت الازمان والاعوام
ثم يتمطى بتحريضه بانه كان من معلومة الموصوفة بالقام
وقوله فذكره نقلة الحديث وخلدوها في كتبهم وذلك مثل الامام
القفال الشاشي والامام المستغفري والامام النسفي وغيرهم رح
فذكروها باسانيدهم ثم تلك الاخبار وان كان كل واحد منها ثبت بطريق
الآحاد وهو لا يوجب العلم بانفراده الا ان ترادفها من قوم لا يتصور
تواطئهم على الكذب حيث نقلوا اخبارا مضمون كل واحد منها واحد وهو
ظهور ما يخالف العادة من الاشياء التي لا يقدر على اظهارها الا باذنه
عند دعوى النبوة كان موجبا للعلم كما في نقل جود حاتم وشجاعة علي
رضه وجميع ما بلغنا من الاخبار المتواترة طريقها كذلك كما في اخبار اعداد
الصلوات المفروضة واعداد ركعاتها ومقادير الزكوات
وغيرها فان تلك الاخبار بالنظر الى انفراد كل ناقل بنفسه خبر واحد
وهو لا يوجب العلم ولكن اجتماع افراد النقلة على نقل الاخبار التي
مضمونها واحد يوجب علم اليقين فههنا كذلك **وقوله** منها هو ما
راجع الى حالة فهي منقسمة الى اقسام اربعة احدها فانه كان من قوم
كانوا لا يعرفون الكتب ودراستها وكانت بلدتهم في البراري لا
يشهدها الا الاعاريب الاميون الذين كان الغالب عليهم الجهل
ثم هو لم يغب عنهم الا مدة يسيرة في سفره الى الشام مع العير
لم يغب عنهم ولم يقدم عليهم مكة احد من احبار اهل الكتاب
ومع ذلك علم انباء الغيب التي لم يكن يعلمها هو ولا احد من قومه وبلغ

فى ذلك الثقة والطمانينة اليه الى ان قال لمجادلنهم ايا تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم
نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين والثانى انه لم يكن قبل اظهار
الدعوة متكلفا لما اظهره ولا خائضا فى نظم الكلام وتاليفه ثم اتى
بالعلم فجاءة بلا تقدمة وبكلام تعجز عنه الخلق بغتة من غير
تدريج والثالث انه انتصب فى حال ضعفه وفقره وقلة
اعوانه حربا لجميع اهل الارض ومتعرضا للملوك والجبابرة وسفه
احلامهم واحلام آبائهم الذين كانوا يعتادون التفاخر بمآثرهم
ومناقبهم اشد الناس عليه عشيرته الاقربون من غير ان كان
ذلك راجعا الى معونة بشرية بل كان شيئا سماويا لاسعي له وهذا
من اول الدلائل على ان امره كان مبنيا على المعونة الالهية والتائيد
السماوى والرابع انه تحمل فى اظهار دعوته المشاق التى لا خفاء بها
والمتاعب التى ليس فى جبلة البشرية احتمالها فدام فى ذلك
كله على وتيرة واحدة من شانه ولا يميل عن دعوته ثم لما اتسقت
له الامور وخضع لدعوته الجمهور استمر على وتيرته وداوم على التمسك
بطريقته من ترك الاستمتاع بصنوف الملاذ الشهوية ومن الصبر
على ما كان عليه من التباوس والاستكانة والتجرع بالغصص الفقر
والفاقة ومنها ما هو راجع الى نسبه فانه عليه السلام كان دعوة
ابراهيم عليه السلام على ما اخبر الله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه السلام
انه قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم والهاء عائد الى ذريته
وذرية اسماعيل عليهما فان صدر الاية قوله واذ يرفع ابراهيم القواعد
من البيت واسماعيل ولا نبي من ولد اسماعيل الا نبينا عليه محمد عليه السلام
سيد البشر فانه من محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن

بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن
لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان
قال ابن عباس رضه كان رسول الله عليه السلام اذا انتهى الى
معد بن عدنان امسك ثم قال كذب النسابون قال الله
تعالى وقرونا بين ذلك كثيرا واختلف النسابون فيما وراء
ذلك قال محمد بن اسحق هو عدنان بن ادد بن مقوم بن
ناحور بن تارخ بن يعرب بن يشجب بن
نابت بن اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام كذا فى مجمع العلوم
للامام نجم الدين عمر النسفى رح وذكر آخرون بعد عدنان غير
هذا فى بعضه فاعرضت عن ذكره ومن قبل امهات آبائه كان
متصلا بمضاض بن عمرو الجرهمى جد ولد اسماعيل وبنى
زهرة بامه آمنة وله انساب شريفة من قبل الاجداد و
الجدات فى التزوج والافتعال انما ينشأ منها له الخساسة
فى الاصل وضعة فى النسب ومنها ما هو راجع الى دعواته فمن
ذلك دعاؤه على مضر حين آذوه وكذبوه فقال اللهم
اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسنى يوسف
فامسك عنهم القطر حتى جف النبات والشجر وهلكت
الماشية وكان انكشاف الجدب عنهم ايضا بدعائه فاتاهم
الغيث وكثر حتى هدم بيوتهم فكلموه فقال اللهم مزق
ملكه كل ممزق ومن ذلك دعاؤه على عتبة بن ابى لهب
لعنة الله عليه اللهم سلط عليه كلبا من كلابك ومن دعائه
لعبد الله بن عباس رضه بالفقه والحكمة فحصل ما دعاه قوله

احدهما ما ورد من البشارات به في الكتب المتقدمة وهو ما ذكر
في التورية جاء الله من سينا اي جاء دين الله اي التورية في حق
موسى عليه السلام واشرق من ساعير اي الانجيل ظهر في حق عيسى
واستعلن من جبال فاران اي اظهر القرآن في حق محمد عليه السلام
فكان فيه اخبار عن انزال الله التورية على موسى بطور سيناء
وانزاله الانجيل على عيسى عليه السلام بساعير فانه كان يسكن في ساعير
وهي قرية يدعى ناصرة وباسمها سمي من اتبعه نصارى وانزال القرآن
على محمد عليه السلام بجبال فاران وهي جبال مكة اذ فاران مكة
تعترف بذلك اهل الكتاب فان في التورية ان ابرهيم اسكن
هاجر واسماعيل فاران وقوله احدهما اخبار عن امور ماضية
نحو اخباره من اخبار انبياء بني اسرائيل عليهم السلام وغيرهم مما
لم يكن علم شيء من ذلك عند اهل بلدته وهو لم يختلف الى احد
ممن له بذلك علم على نحو ما علمه احبار اليهود وعلماء النصارى
من غير زيادة ولا نقصان وعلم ذلك من مثله الذي هو امي
لم يقرأ الكتب ولم يتعلم من غيره الذي له علم بالكتاب من باب علم
الغيب لا يعلم الا بالله فحيث علم هو مع ما بينا من حاله دل
انه علم باخبار الله اياه والثاني اخبار عن امور توجد في المستقبل
وهو على نوعين احدهما وجد في الكتاب والآخر ما وجد في
فاما ما كان ذلك في الكتاب فكقوله تعالى سيهزم الجمع و
يولون الدبر والسورة مكية يعني بذلك المشركين يوم
بدر فكان كما اخبر فلا شك انه اخبار عما يكون في المستقبل
بدلالة حرف السين الموضوعة لتمحض الاستقبال وكقوله تعالى
واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وقد كانت لهم وهي العسكر

لا العير وكقوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله وقد ظهر واما ما وجد في الخبر من غير الكتاب
فمن ذلك انه نعى النجاشي واخبر اصحابه بموته وصلى عليه وتتابعت
الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومن ذلك قوله لعمار رضه تقتلك
الفئة الباغية فقتل يوم صفين مع علي رضه وفي هذا كثرة
ومنها ما ظهر بعد وفاته وهو كرامات وذلك كاخراج ستة در
بدر طاب بعد خمسين سنة وهو امر مشهور بالمدينة ومن ذلك
ان ابا ايوب الانصاري رضه حين مات بقسطنطينية فقبر
عند سور المدينة وبني فكانوا اذا قحطوا استشفعوا عند قبره
فمطروا وكل كرامة ظهرت لولي فهي معجزة النبي عليه السلام على ما
نبين ان شاء الله تعالى ومنها ما هو راجع الى مكانه فقد كانت
بلدته مآثرة ابرهيم عليه السلام ومنشأ اسماعيل عليه السلام
ومنسك الامم ومفخر العرب وسرة جزيرتها وقبلة جماعتها
ومأمن خائفها وملاذ هاربها وحرم الله في ارضه وامن فيه عباده
واول بيت وضع للناس ولو لم يكن بمكة آية الا امر الفيل واتيان الطير
من البحر بحجارة من سجيل تحملها بارجلها ومناقيرها حتى تهلك
امة من الامم لكانت آية كافية في تعظيم شانها وجلالة
قدرها ثم ان يبلغ هذا شانها اولى البلدان والبقاع
بخروج من يدعو الخلق الى الحق وهذا واضح لمن ترك العناد
وسلك سبيل الرشاد ومنها ما هو راجع الى زمانه فانه عليه السلام
بعث الى الخلق في زمان كانت الفترة بين الرسل فيه متطاولة ولة
والشرائع باسرها والحكم باجمعها مندرسة واعلام الجور منصوبة
والطبيعة على الخلق مستولية كانوا يدينون الا قهرا بالامارة فكان

انعقد في الاغانج مع اجراء الله تعالى العادة بنصرة الدين عند
ظهوره ودروس في معالمه وتقوية اركانه عند ثبوت اسير
وهي ادهى في دعائمه ومنها ما هو راجع الى كتابه فانه من اعجب
الآيات واظهر الاعلام والدلالات اذ هو آية حسية وعقلية
باقية على الدهر مبثوثة في الآفاق وغيره من الآيات
يختص بمكان ويوجد في زمان والقرآن باق الى يوم القيمة
منتشر في اطراف الارض ثم فيه وجوه من الدلالة احدها نظمه
العجيب الذي باين ما سواه من الكلام من منثور ومنظوم
فتحدى ناديا به واعاد وبالغ في تقريعهم وزاد ان تناسوها
لم يتركهم ولم يعرض حتى يهيجهم ليكون ذلك ابلغ في تبكيتهم
وادعى الى الاعتزاز للمغالبة والانتداب للمباراة وكان هذا
دابه منذ مبعثه الى مخترمه وذلك ثلاث وعشرون سنة فلم ينتدب
احد الى مباراته ولم يتصد لمعارضته في مقدار سورة او آية
من كتابه وفيهم الفصحاء والبلغاء والفحول من الشعراء و
المفوهون من الخطباء اذ كان الزمان زمان فصاحة وبلاغة
لم يكن عصر من الاعصار من لدن آدم عليه السلام الى زماننا هذا
اجتمع فيه من فحول الشعراء الموسومين باقصى غايات الفصاحة
وابعد نهايات البلاغة كما لم يكن في زمان مهرة السحرة مثل ما كان
في زمن موسى عليه السلام ولا من حذق الاطباء مثل ما اتفق
في زمن عيسى عليه السلام كل ذلك ليكون اظهر لعجز الخليقة عن معارضة
ما جعله الله تعالى آية لرسله ثم ان حيرة لزوم الحجة وثبوت
العجز دفعهم الى التكلم بما يتناقض في نفسه بما يتناقض في نفسه فانهم
نسبوه مرة الى الجنون وهو خليفة الله ومرة وهو احذق الناس و

وادهاهم واكيسهم واذكاهم فان زعم الجاحدون لرسالته
انهم عارضوه الآن في ذلك جهارا منذ رسالته في شوكة اتباعه
واشياعه قيل لهم هذا جهل مفرط فانهم لو عارضوه وكان
المنكرون له اكثر من متبعيه واوفر عددا من اوليائه لكان
ينبغي ان ينقل اولئك المعارض كما نقل هولاء القرآن
اذا كانت حاجتهم الى ذلك ماسة لدفع خصومهم من المسلمين
كحاجة اهل القرآن لالزام الحجة عليهم الا يرى ان ما اتى به مسيلمة
من الهذيانات كيف نقل وما بقي من هجو به رسول الله عليه السلام
لم ينقطع ولم ينعدم لكثرة اعوان الاسلام وانصاره ثم نقول
لهم انكم لن يعوزكم الكتبة البلغا والخطبا والفصحا وفضلكم
سادة العرب لفصاحتكم الى فصاحة العرب انواع العلوم و
اشتغالكم بدرسها طول عمركم واحرازكم حكم الهند وفلسفة يونان
ثم انتم المخاطبون بامر الله تعالى فاتوا بسورة من مثله مطالبون
بذلك فاتوا انتم من مثله فان زعمتم انكم تخافون الحفاظ
الذابين عنها بالسيوف والرماح والعامة المتسارعين
الى اراقة دماء من عرفوا منه القدح في الدين قيل لكم ما لكم
تجاسرتم على اظهار المخالفة وبسط اللسن في الرسول عليه السلام
والتكذيب وفي الحجة بالجحود وسهل عليكم القتل لا باظهار
ما يعارض الحجة فان قلتم انا نظهر المقالة سرا قيل لكم فاظهروا
المعارض ايضا سرا ثم نقول ما بال ابن الراوندي لم يمنعه
هيبة الذابين عن الدين الناصرين له عن تصنيف كتاب التاج
وكتاب الزمرد وقضيب الذهب وابن زكريا المتطبب
لم يمنعه ذلك عن تصنيف كتاب مخاريق الانبياء وكتاب

نقل الاديان وجماعة الثنوية بالبصرة لم يمنعهم من تصانيف
لهم كثيرة في نصرة قولهم باصلين قديمين للعالم والطعن في
الاسلام فمن يطول ذكرهم حتى اشتهر كل ذكر وعابوا الخلفاء والمجان جمع ما
لم يمنعهم ذلك عن هجو الاسلام وشهر رمضان والصيام والصلوة
ومنعهم عن المعارضة وهي اشفى لصدورهم واشد تحصيلا لغرضهم
ومقصودهم بل امتنعوا عن ذلك لعجزهم وقصورهم عنه والله
الموفق ومنها ما هو راجع الى الشريعة التي اختص بها فنقول
ان مدار امور الدين والملة عند جميع ارباب الديانات
يكون متعلقا بالاعتقادات والعبادات والمعاملات
والمزاجر والآداب الحسنة والشيم الحميدة وان نبينا محمدا
عليه السلام اتى في كل باب من هذه الابواب الحكمة بما يشهد
العقل الصريح بالصحة يظهر ذلك عند بيان كل جملة من هذه
الجمل على التفصيل والنظر في كلام ذلك بعين الانصاف
وهو مذكور في الكتب المطولة خصوصا في التبصرة فان المصرح
بين فيها كل ذلك كما هو حقه وظهر بذلك على غيره في انواع
العلوم سبقه ثم لمنكري الرسالة لعنهم الله شبه فمنها انهم قالوا
لو ثبت ارسال الرسل لتضمن سفها اذ فيه امر ونهي وتحليل وتحريم
والله تعالى لا يليق به الامر والنهي اذ الامر بما لا يقع في تحصيله للآمر
والنهي عما لا ضرر في فعله للناهي سفه وتحريم ما لا حاجة للمحرم
فيه بخل والله تعالى يجل عن السفه والبخل لان الرسالة لو ثبت
اما ان وردت موافقة للعقل او مخالفة له وان كانت مخالفة
له فهي باطلة لان العقل حجة الله تعالى وحجة الانبياء فقط وان
كانت موافقة للعقل ففي العقل عنها غنية فيكون خالية عن الجدوى

الجدوى فيكون عبثا مع ان ارسال الرسل الى من يعلم المرسل
انه لا يجيبه الى ما يدعوه ويقابل رسوله بالتكذيب وبمحاربته
بالضرب والتعذيب خارج عن الحكمة ولان كل من ادعى النبوة
والرسالة اتى باشياء خارجة عن الحكمة نحو التقرب بقتل الحيوانات
في القرابين والهدي ونحو ايجاب غسل الوجه واليدين والرجلين
والمسح على الراس عند خروج الحدث عن محل مخصوص مع العفو
عن غسل محل خروج النجاسة ورمي الحجر لا الى احد في الحج والعدو
بين الاماكن وهز الكتفين وتحريك الاعضاء من غير حضور
احد يراه قلنا اما ما زعموا ان ورود التكليف منه
سفه لما فيه من امر بما لا منفعة فيه للآمر ونهي عما لا مضرة
في وجوده للناهي كما في الشاهد ففاسد لانا نقول الا ما كان
في الشاهد من فاعل سفها كان في الغائب سفها فان
قالوا لا ابطلوا دليلهم وان قالوا نعم طولبوا بالدليل ثم قيل
لهم اليس ان في الشاهد من فعل فعلا لا منفعة له فيه فهو سفه والله
تعالى انشأ العالم وخلقه لا لمنفعة اذ يستحيل عليه الانتفاع
لما هو دليل الحاجة وهو نقيص والنقيصة من امارات الحدث
ومع ذلك لم يكن سفها دل ان التسوية بين الشاهد والغائب
غير ثابتة فان قالوا في الشاهد انما يكون الفعل لا لمنفعة نفسه
سفها اذا كان غيره لا ينتفع به ايضا فاما اذا كان ينتفع به غيره
فليس بسفه والله تعالى فعل ما فعل لينتفع به غيره وهذا ليس
بسفه في الشاهد ولم يكن في الغائب سفها قلنا
ان الله تعالى خلق اشياء لا ينتفع بها احد البتة كالاجزاء الداخلة
في تخوم الارض والجبال الشاهقة فان احدا من الخلائق لا يطلع

على ذلك ولا يشاهدها لاستحالة دخول شيء من الاشياء في الاجزاء
المصمتة لتداخل اجزائها ومع ذلك لم يكن الله تعالى بذلك
سفيها ومن فعل ما لا ينتفع هو به ولا غيره في الشاهد سفيه فلما
افترق الحال بين الشاهد والغائب في الفعل افترق ايضا
في الامر والنهي مع ان صدور الامر والنهي والحظر والاباحة
ممن له الملك والولاية لا يستحيل في العقول فان المالك
له ان يتصرف في ممالكه كيف يشاء ولا يسأل عما يفعل
وهم يسألون وهذا لان كل تصرف او فعل هو سفه في الشاهد
ما كان سفها الا لكونه منهيا عنه وما كان في علة سفهه
الا الارتكاب نهي خالقه ولا نهي لاحد على الله لاستحالة دخوله
تحت نهي غيره اذ لا ولاية لغيره عليه ولا قدرة فلا يتصور
كون فعله سفها فكل من امر غيره بما لا منفعة له فيه او نهى
عما لا مضرة له فيه او ارسل رسولا الى من يكذب رسوله
ويقصد مكروهه او فعل فعلا لا منفعة له فيه كان سفيها
لان صانعه نهاه عن هذه الافعال فكان سبب كون الفعل
سفها هذا ويستحيل تعديته الى الغائب فلم يكن
فعل تام من الصانع سفها فلم يستقم هذا الكلام من الخصوم
واما قوله ولان الرسالة لو ثبتت اما ان وردت
موافقة للعقل او مخالفة له فقلنا
وردت مبينة لما يقصر عنه العقل لان العقل لو ادرك
انما يدرك على طريق الاجمال ان شكر المنعم واجب وكفرانه
قبيح ولكن لا يدرك ان شكره بماذا يكون وكفرانه بأي شيء
يحصل وكذلك لا يدرك العقل خاصية الاشياء التي خلقها

الله تعالى بعضها سببا للبقاء كالاغذية والادوية وبعضها
وبعضها سببا للفناء كالسموم القاتلة والجواهر المتلفة و
ليس في قوة الحواس ولا في جبلة العقل الوقوف على ما يمتاز
به البعض عن البعض على ما ذكرنا قبل هذا من بيان بعيد من له
العلم بحقائق الاشياء كلها وبعثة الرسل البيان هذه الاشياء
طريق صالح له فكان موافقا للعقل لا محالة تحققا انه اوفر
الخلق عقلا واذكاهم فهما واصفاهم قريحة يحتاج في اكثر
امور دينه ودنياه الى هاد يهديه ومرشد يرشده لاستيلاء
النقص البشري على جبلته وقصور عقله من الوقوف على ما اليه
حاجته من مصالحه ولهذا جرى العرف فيما بين العقلاء من لدن
بدء الخليقة الى زماننا هذا باسترشاد بعضهم بعضا واختلاف
البعض بعضا واختلاف البعض لغيره وفيما يحتاج اليه
باسترشاد غيره من ذوي البصائر اليه بصيرة بل يستفيد منه
بذلك علما لا ينكر هذا الا معاند مكابر وذلك دليل الحاجة
الى الرسل عليهم السلام وانه لا غنية للعقلاء عنهم لمصالح
دارينهم والله الموفق ولان العلم قد يكون عند واحد من
مصالح الدين والدنيا ما ليس عند غيره واذا كان فيما
بين العباد كذلك فلا يبعد ان يكون عند الله شيء
مما به صلاح عباده مما ليس عند خلقه يوصل ذلك اليهم برسله
فمن ادعى الغنية بالعقل عن الله تعالى فقد ادعى انه يساوي
الله في العلم بما به مصالح العباد ومن هذا دعواه فهو ممن لا
لا غاية لجهله ولا نهاية لغباوته واما الجواب عما ذكر من ابتلاء
الرسل باشياء خارجة من الحكمة نحو التقرب بقتل الحيوانات

في الغرابين الى آخره فهو مذكور فيما ذكر ائمة الهدى من محاسن
الشرايع في التبصرة وغيرها وذكرنا بعضها في النهاية وللبهم
شبه ايضا سوى هذه التي ذكرناها وهي غير مذكورة في السفر
احديها في نفي التكليف فقالوا التكليف باطل
البعثة لاظهار التكليف فكانت هي باطلة ايضا اما وجه
بطلان التكليف فهو ان افعال العباد باطلة مخلوقة
الله تعالى عندكم واذا كان كذلك فحال ما يخلقه الله تلك
الافعال لا يتمكن العبد من ترك الفعل وحال ما لا يخلقها فهو
لا يتمكن من الفعل فعلم بهذا ان العبد لا يكون قادرا
البتة على الفعل ولا على الترك وهذا لانا نعلم ببديهة العقل
ان من قيد يدي الانسان ورجليه بالقيود ثم القاه من شاهق ٢٩٦
الجبل ثم يقول له قف في الهواء والا اعذبك عذابا
شديدا كان هذا قبيحا في بداية العقول لكونه تكليف
ما لا يطاق ولان البارى تعالى عالم بجميع المعلومات فالشئ
الذي حصل التكليف به اما ان يكون معلوم الوقوع او لا
يكون معلوم الوقوع فان كان معلوم الوقوع كان واجب
والتكليف به عبث وان لم يكن معلوم الوقوع كان ممتنع
الوقوع فكان التكليف به ظلما فثبت ان القول بالتكليف
باطل فكان القول بالبعثة ايضا باطلا والثانية في المعجزة فقالوا
لم قلتم ان هذه المعجزة بايجاد الله تعالى ولئن سلمنا ان موجدها
هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى انما فعلها لاجل غرض التصديق
وتقريره وجهين الاول انكم اقمتم الدلائل على انه ممتنع ان
يكون افعال الله تعالى معللة بشئ من الاغراض والمقاصد واذا

واذا كان كذلك امتنع القول بانه تعالى انما خلق هذه المعجزة
لاجل غرض التصديق والوجه الثاني هو ان الفعل اما ان
يكون موقوفا على الداعي واما ان لا يكون فان كان موقوفا
على الداعي كان الجبر لازما عند وجود الداعي كما في مسئلة خلق
افعال العباد وقد علم من مذهبكم ان الخالق للكفر والمعاصي هو
الله تعالى فلم يكن الاضلال ممتنعا من الله تعالى واذا ثبت هذا
لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اظهر هذه المعجزة على يد هذا الكاذب
لاجل الاضلال واما اذا قلنا ان الفعل غير موقوف على الداعي
فحينئذ لا يبعد ان يقال ان الله تعالى خلق هذه المعجزة لا للغرض
اصلا فحينئذ لا يمكن الاستدلال بخلق المعجزة على التصديق و
الشبهة الثالثة لهم ان الافعال اما ان يكون حسنها معلوما
او يكون قبحها معلوما او لا يعلم لا حسنها ولا قبحها فان كان حسنها
معلوما علمناه ولا حاجة بنا في ذلك الى تعريف الشرع وان
كان قبحها معلوما تركناه وان لم يعلم لا حسنها ولا قبحها وجب
علينا تركه لان مثل هذا الشئ لا حاجة بنا الى فعله اذ في فعله
خطر واحتمال ضرر وكل ما كان كذلك اقتضى العقل تركه فثبت
بما ذكرنا ان جملة احوال الاحكام في الفعل والترك معلومة
لنا واذا كان الامر كذلك اقتضى العقل لم يكن في بعثة
الرسل فائدة فكان عبثا والعبث غير جائز على الحكيم
والشبهة الرابعة في معارضة القرآن لقلة مبالاتهم بذلك
وعدم التفاتهم الى ذلك والثاني انهم لم يتفرغوا للاتيان
بالمعارض لاشتغالهم بالمحاربة فان النبي عليه السلام
كان يحاربهم آناء الليل والنهار وذلك يقعدهم عن المعارضة

والاتيان بمثله مع القدرة عليه والثالث ان القدر المانع
لكن يحتمل انهم امتنعوا عن ذلك لانهم لو اشتغلوا بالمعارضة
لاشتبه الامر فيه ووقع الاختلاف فيقول انه مثله في الفصاحة
والبلاغة ويقول الآخر ليس بمثله لان وجوه الفصاحة و
البلاغة مختلفة فلعلهم امتنعوا عن ذلك لهذا المعنى والرابع
يحتمل انهم انما عجزوا عن الاتيان بمثله لانه عليه السلام اختص
بزيادة فصاحة وبلاغة في اصل الخلقة على ما قال عليه السلام
انا افصح العرب والعجم وهذا ليس خارقا للعادة فان واحدا
من الناس في كل عصر يكون اكثر علما من سائر العلماء فلعل
النبي عليه السلام كان كذلك فلا يدل على كونه معجزة والخامس
ان عجز العرب عن الاتيان بمثله لكن هذا لا يدل على كونه
معجزة في حقه الا ترى ان كثيرا من العلماء صنفوا كتبا
لم يقدر احد على تصنيف مثله وكثيرا من الملوك بنوا
بنية لم يقدر احد على بناء مثله وهذا لا يدل على كونه
معجزة في حقه قلنا اما الجواب عن الجواب
عن الشبهة الاولى فمن وجهين احدهما ان الخصم يقول
العقول بالتكليف باطل فهذا منه تكليف باعتقاد بطلان
التكليف فكان كلامه متناقضا والثاني وهو الاصح
من الجواب هو ان التكليف حاصله يرجع الى حرف
واحد وهو انه اعلام بنزول الثواب او بنزول العقاب
فان من صدر منه الفعل الذي كلف به كان ذلك علامة على
نزول الثواب ومن لم يصدر عنه ذلك كان ذلك علامة
على نزول العقاب وليس لاحد اعتراض على الله تعالى انه لم

لم خصص هذا بالثواب وذلك بالعقاب واما الجواب
عن الوجه الاول من الشبهة الثانية يقول وافعال الله تعالى
غير معللة بالاغراض فقلنا العرف ثابت بين العقلاء
والمعترف ونحن لا ندعي ان خلق المعجزة انما كان لغرض
التصديق بل نقول ان خلق المعجزة يعرف قيام التصديق
بذات الله تعالى كما ان هذه الكلمات المخصوصة صارت
دالة بسبب الوضع والاصطلاح على المعاني القائمة
بذات الله تعالى فكذلك هذه الافعال الخارقة
للعادة اذا حصلت عقيب الدعوى صارت دالة على
قيام التصديق بذات من فعل المعجزة وهو الله تعالى
وليس من اظهار سوى التصديق وانما قلنا ذلك
لان موسى عليه السلام لما قال اللهم ان كنت صادقا
في ادعاء الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفا في الهواء
فوق رؤوسهم ثم ان القوم يشاهدون انهم كلما امنوا
به تباعد الجبل عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب من ان
يسقط عليهم فعند هذا يعلم كل احد بالضرورة ان المقصود
من هذا الاظلال تصديق المدعي في ادعاء الرسالة واما
الجواب عن قولهم اذا كان الكفر والمعاصي بخلق الله تعالى
فحينئذ يبطل الاستدلال بالمعجزة على الصدق وهو الجواب
عن الوجه الثاني عن الشبهة الثانية فقلنا ان الشيء
قد يكون جائز الوقوع في نفسه ومع ذلك علما ضروريا انه
غير واقع الا ترى انا نجوز دخول شخص في الوجود من
غير الابوين ونجوز ان يدخل في الوجود شخصا بهرمًا من غير

بسوء الطفولية والشباب والكهولة ثم اذا ابصرنا انسانًا
شيخًا علمنا بالضرورة انه متولد من الابوين وانه كان
طفلًا ثم صار شابًا ثم صار شيخًا وكذا القول في جميع الامور
العادية واذا ثبت هذا فنقول انما ثبت انه دلالة للمعجز على
انه خالق المعجزة خلقها لتصديق المدعي معلومة بالضرورة كما
ذكرنا من المثال في اظلال الجبل اقصى ما في الباب انه يقال
عندكم يجوز ان يكون المعجزة مخلوقة لغرض آخر وهو الاضلال
الا انا نقول انه النبي اذا علم بالضرورة لم يكن تجويز نقيضه
قادحًا في ذلك العلم الضروري كما بيناه في هذه المقدمة
قال العبد الضعيف عفا الله له الفرق بين جواز خلقه
الله تعالى الكفر والمعاصي ومن عدم جواز خلقه الله تعالى
المعجزة في يد الكاذب من وجه آخر وهو ان فعل العبد
تخلل بين خلقه الكفر والمعاصي وبين الكفر والمعاصي
وهو كسب العبد الكفر والمعاصي باختياره فكان قبح
الكفر والمعاصي مضافًا الى العبد لا الى الله تعالى فيجوز
منه خلقه الكفر والمعاصي اظهارًا لعناده وبيانًا لكمال قدرته
على خلقه الاعيان والاعراض وغيرهما من الحكم واما المعجزة
فلم يتخلل في وجودها فعل العبد بل هو فعل الله تعالى خاصة
يوجدها في يد النبي بدون اختيار من العبد لان المعجزة لاظهار
النبوة في حق العباد وليس للعبد اختيار في ان يكون نبيًا
بل الله يصطفي للرسالة من يصطفيه قال الله تعالى يصطفي
من الملائكة رسلًا ومن الناس فكذا فيما يظهر به النبوة وهو المعجزة
واذا كان كذلك كان اظهار المعجزة في يد الكاذب اضلالًا للناس

للناس اذ هم حينئذ يعتقدون من ليس بنبي نبيًا وهو قبيح لكن
القبح فيكون ذلك القبح راجعًا الى الله تعالى لما اتصل به بدون
واسطة فعل العبد والله تعالى حكيم لا يصدر منه الافعال القبيحة
فلذلك لا يجوز منه اظهار المعجزة في يد الكاذب اصلًا والله
الموفق واما الجواب فهو ان العقل كاف في التعريف
لكن ثم لا يجوز ان يكون الفائدة في البعث تأكيدًا لذلك
التعريف ولهذا السبب اكثر الله من ذكر الدلائل على التوحيد
مع ان الواحد منها كاف واما الجواب عن الوجه الاول
في الشبهة الرابعة فقلنا ما قالوه ساقط لان العرب
كانوا في غاية الحرص في توهين امر النبي عليه السلام واطفاء
نوره ولهذا ابذلوا اموالهم النفيسة واشتغلوا بالمحاربة
والمقاتلة مع النبي عليه السلام ومثل ذلك كيف يكون من غير
التفات لهم ولو قدروا على معارضته والاتيان بمثله لكفاهم
ذلك جميع ما فعلوا ولاتوا به وكذلك الوجه الثاني ساقط
ايضًا لان النبي عليه السلام كان بمكة حتى اظهر القرآن وتحدى به
ومضى على ذلك مدة ثلاث عشرة سنة الى بعد البعثة ولم يقاتلهم
في هذه المدة فكانوا يتفرغون في تلك المدة للاتيان بمثله
على ان كل العرب ما اشتغلوا بالمحاربة فما بال الباقين لم ياتوا
بمثله لو امكنهم ولان النبي عليه السلام ما كان يحاربهم الا ليؤمنوا
به او لياتوا بمثله فلو قدروا على ذلك لاتوا ليكف النبي عليه السلام
عن قتالهم وحيث لم ياتوا دل على انهم لم يقدروا عليه و
كذلك الوجه الثالث ساقط ايضًا لان النبي عليه السلام
كان يدعي ان احدا لا يقدر على مثله ولا على ما يشتبه الحال منه انه

مثله فلو قدروا على الاتيان بمثله او بما هو قريب او يشبه
الامر فيه ونقل بعض الناس انه مثله لاتوا به دفعا لدعواه
عند الكل وعند البعض وحيث لم ياتوا بذلك علم انهم عجزوا
عن ذلك واما الرابع فقلنا الواحد من الناس قد يختص
بزيادة علم وفصاحة لكن التفاوت بينه وبين اقرانه يكون يسيرا
بحيث لا يدركه الا الحذاق من الناس كالتفاوت بين الشاعر
والاشعر في كل نظم في بيت او بيتين او قصيدة واما ان يختص
بحال بان واحد بكلام يبلغ دفترا عظيما لا يقدر احد على الاتيان
بمثله ولا بشيء منه فهذا خارج عن العادة على انا نقول لو كان
ذلك لزيادة فصاحته وبلاغته باصل الخلقة لظهر ذلك في سائر
كلماته واخباره ايضا ونحن نعلم بالاضطرار ان ما نقل الينا من
كلماته واخباره من غير القرآن كان التفاوت بينه وبين القرآن
خال لا يخفى على احد فعلم بذلك انه كان من عند الله تعالى انزل عليه
ليكون معجزة له واما الوجه الخامس فنحن لا نقول بمجرد العجز بل
عند العجز والتحدي ودعوى النبوة مقارن في تلك المواضع
ان وجد العجز لم يوجد التحدي به ودعوى النبوة والله الموفق
وهذا مما اشار اليه في الاربعين واللباب قوله ويعجبه
وسكت.

فصل في اثبات كرامات الاولياء

مطلب في كرامة الاولياء

مناسبة ايراد هذا الفصل بفصل النبوة ظاهرة اذ ظهور الكرامة
في يد الولي اثر من آثار حقية نبوة ذلك النبي الذي آمن له ذلك
الولي بالنبوة اذ لو لم يكن محقا في ايمانه له لما ظهرت الكرامة له و
من هذا قيل كل كرامة تظهر للولي فهي معجزة لنبي ذلك الولي
والاولياء جمع الولي كالانصباء جمع النصيب والانبياء جمع
جمع النبي والولي ضد العدو واصله من الولي بمعنى القرب
والدنو يقال تباعدنا بعد ولي فيحتمل ان الولي سمي به لقربه
من آثار رحمة الله تعالى كما في قوله تعالى اولئك المقربون في جنات
النعيم وقوله تخرجهم عن الولاية بسبب ضلالتهم وبدعتهم
لان الكرامة انما تظهر في يد الولي لا في يد الضال والمبتدع
فان الضال والمبتدع عدو الله تعالى لا وليه واهل الحق اقروا
بذلك اي يثبتون ظهور الكرامة للاولياء كما روي عن عمر رضه على
المنبر الى قوله وسمع سارية الصوت وكانت المسافة بينهما
شهرا من جهتها فسمع حتى صعد الجبل واخرج منه المكمن على
العدو وكان ذلك سبب الفتح ومعنى قوله الجبل الجبل الزم
الجبل هكذا قرره المصنف رح في كتاب له في النحو وقيل هذه
الكرامة مشتملة على ثلاث كرامات رؤية عمر وبلوغ صوته
اليه وسماع سارية وهو امير الجيش صوته وكذا ما نقل عن عمر
رضه في امر النيل وهو ما روي ان النيل كانت عادته لو لم يلق
في النيل بكر ما كان يجري اصلا فعمر رضه كتب على الخشبة فقال
هذه قضية من عمر رضه الى نيل ان كان جريانك باذن الله تعالى
فاجر وان لم يكن جريانك باذن الله تعالى فلا تجر فجرى النيل
بدون القاء البكر وحديث صاحب سليمان صلوات
الله عليه الى آخره وانما اجمل ذكر الصاحب ولم يصرح
باسمه لاختلاف الاقوال فيه واشهرها هو آصف بن برخيا كاتب
سليمان وكان صديقا عالما وعلم من الكتاب اي من الكتب المنزلة
وقيل كان يعلم اسم الاعظم الذي اذا دعي به اجاب الله تعالى دعاه
واذا سئل به اعطى وكان مستجاب الدعوة وقيل المراد به جبرئيل

عليه السلام وقيل ملك ايده الله به سليمان وقال ابن عباس
رضه الدعا الذي دعا به هو قوله يا حي يا قيوم وقال عمرو بن
عدي هو قوله يا ذا الجلال والاكرام والفضل العظيم والعز الذي لا
يرام وقيل هو قوله اهيا شراهيا وكان ذلك من كرامة آصف
وكرامة الاوليا حق وعند اهل السنة والجماعة وهو في الحقيقة
معجزة لذلك الرسول الذي هو من امته كذا في التيسير وايتانه
بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف ومعنى قوله قبل ان يرتد اليك
طرفك الى شي فقبل ان ترده ابصرت العرش بين يديك
ويروى ان آصف قال لسليمان مد عينيك حتى ينتهي طرفك
فمد عينيه فنظر نحو اليمين ودعا آصف فغار العرش في مكانه
بمارب ثم نبع عند مجلس سليمان بالشام بقدرة الله تعالى
قبل ان يرتد طرفه وقال قتادة والكلبي والفراء يريد قبل
ان يأتيك الشي من مد بصرك ومجاز من قبل ان يرجع اليك من
ينظر اليه منتهى بصرك وفي قوله وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها فان
قيل فكيف لم يجتهد آصف في كتمان كرامته بل اظهره وقال انا
آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك قلنا هذا ليس باظهار الكرامة
بل هو جواب لسوال سليمان عليه السلام وازالة لما اشتغل به
قلبه لان سليمان سالهم الجواب بقوله ايكم يأتيني بعرشها فوجب
على اهل مجلسه الجواب فكان في قوله انا آتيك به اقامة للواجب
فلم يكن اظهار الكرامة وما ظهر منه كان ضمنا لا قصدا والاظهار
ان يقول كرامتي كذا وكذا وانا رجل صاحب كرامة ثم قوله
انا آتيك يحتمل ان يكون صيغة الفعل المضارع على اخبار النفس
ويحتمل ان يكون صيغة اسم الفاعل الى هذا اشار في الكشاف

في قوله ويخاف ايما ان الخصلة التي تظهر
او الفعلة التي تظهر بصورة الكرامة من قبيل الاستدراج لا من
الكرامة وهذا لان الذي يظهر على خلاف العادة على انواع اربعة
وهي معجزة وكرامة ومعونة واهانة واستدراج فقد ذكرنا
المعجزة والكرامة واما المعونة فهي في حق المخلط فتظهر معونة له
في التخلص عن محنة توجهت اليه ومكروه اقبل عليه والاهانة
ما يظهر على يد المناقض وعلى يد الساحر عند انعدام دعوى النبوة
ولهذا ذكر محمد بن الحسن رح ان المؤخذ بمنزلة العنين وهو
الذي اخذ بالسحر في الحبس عن النساء ويكون ذلك اهانة
لمن ظهر على يديه والاستدراج استدناء الى العذاب بالامهال
قليلا قليلا كمن يرقى الى موضع عاليا فيتدرج اليه درجة
وشيئا شيئا حتى يصل اليه بالمهل واستدراج الله العصاة ان
يرزقهم الصحة والنعمة فيجعلوا رزق الله ذريعة ومتسلقا
الى ازدياد الكفر والمعاصي فلما كان الامر هكذا اجتهد الولي في
كتمان ما ظهر له من الكرامة وخاف الاغترار لدر الاستدراج ثم ذكر فائدة
ظهور الكرامة بقوله ثم فيها فائدة ثبوت رسالة من آمن به الولي الى
آخره فان قيل ان القول بتجويز الكرامات وهو ظهور الخوارق
للعادات يودي الى القول بالسفسطة وذلك لا يجوز الا عند
ضرورة احتياج الناس الى وجوب التصديق وهو في حق المعجزة
في حق النبي عليه السلام واما في غيره فلا وهذا لانا اذا جوزنا
الكرامات فلعل الله قلب الجبل ياقوتا كرامة لبعض الاوليا
ولعله جفف البحر كرامة ولعله خلق هذا الانسان الشيخ في هذه
الساعة كرامة للولي ومعلوم ان تجويزه يودي الى الجهالات

بالحقائق وهو عين قول السوفسطائية ولانه لو جاز
ظهور هذه الخوارق في حق بعض الاولياء لجاز ظهورها
في حق الباقين من المؤمنين لان الله تعالى وصف المؤمنين
بانهم اولياؤه فقال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا وعلى هذا
التقدير لا يبقى الخارق للعادة خارقا لها فحينئذ لا يبقى خارقا
للعادة اصلا ويخرج الخارق هذه العادة عن كونه دليلا على
النبوة وعن كونه دليلا على الكرامة ولان الكرامة لو ظهرت على انسان
ثم ادعى ذلك الانسان على احد مالا فاما ان يطالب بالبينة او
لا يطالب لا يجوز ان يطالب بالبينة لانه ظهر عليه الكرامة
الدالة على رتبته عند الله تعالى ومتى كان كذلك امتنع ان يكذب
في ادعاء المال على الغير ولا يجوز ان لا يطالب بالبينة لقوله
عليه السلام البينة على المدعي ولما بطل القسمان علمنا انه
لا يجوز ظهور الكرامة قلت اما الجواب عن الاول فان القول
بالسفسطة انما يكون لو قلنا ان هذا الذي ظهر في يد الولي
لا حقيقة له في قلب العادة المستمرة ولم نقل بذلك
بل نقول بحقيقة العادة المستمرة وحقيقة قلب
تلك العادة المستمرة اقصى ما في الباب ان في القول
بالكرامات لزوم كثرة قلب العادة المستمرة في يد النبي و
في يد الولي وبلزوم كثرة قلب العادة لا يلزم ان لا يبقى
العادة المستمرة اصلا في نفسها لكثرة المجازات في الكلام
ثم لا يلزم من ذلك ان لا يكون الحقائق اصلا ولا يشتبه حال
النبي مع الولي مع ذلك لما في الكتاب بان الولي يصرح
بقوله اني لست بنبي اذ لو ادعى ذلك لكفر من ساعته وهذا

وهذا هو الجواب عن الوجه الثاني فان كثرة الخوارق
للعادة لا توجب ترك العادة المستمرة ولانا نقول
هذا الذي الزمتموه علينا لازم عليكم في المعجزات وذلك
لانه تعالى اذا بعث جمعا كثيرا من الانبياء واظهر على
يد كل واحد منهم فعلا خارقا للعادة كان الخارق للعادة
العادة موافقا للعادة حينئذ وذلك يقدح في كون
المعجز معجزا ثم لو قلتم فيه ان تكثير المعجزات انما يجوز
بشرط ان لا يصير الخارق للعادة عادة كان ذلك جوابنا
في الكرامات واما الجواب عن الوجه الثالث فنقول
انه ظهور الكرامات عليه لا يوجب كونه صادقا في جميع
الامور فلا جرم يجوز مطالبته بالبينة الى بعض هذا اشار
في الاربعين والله الموفق وقوله واذا ثبت ان الصانع
جل وعلى حكيم الى آخره فيه بيان المناسبة بين هذا الذي
ذكر من اثبات الرسالة واثبات كرامات الاولياء وبين
الذي يذكر من مسائل التعديل والتجويز والاصل فيها بيان خلق
افعال العباد وانما تقدم بيان الاستطاعة على ذكر افعال
العباد هنا بمنزلة تقديم كتاب الطهارات على كتاب
الصلوة في كتب الفقه ثم انما قلنا ان الاصل في مسائل
التعديل والتجويز بيان خلق افعال العباد لان التعديل
هو النسبة الى العدل ومنه تعديل الشهود وهو ان يقول
المعدل هم عدول والتجويز هو النسبة الى الجور ثم معرفة
مسائل التعديل والتجويز موقوفة على معرفة معنى الحكمة
والسفه فمن كان موصوفا بالعدل فهو موصوف بالحكمة

ومن كان موصوفا بالجور فهو موصوف بالسفه ثم اجمعنا
مع الخصوم ان الله تعالى موصوف بالعدل والحكمة اي يقال
انه عدل حكيم ومنزه عن الجور والسفه ثم اختلف اهل الكلام
فيما بينهم في افعال معينة وهي افعال الاختيارية انها من باب
الحكمة او من باب السفه فمن جعلها حكمة جوز صدورها
من الله تعالى ومن جعلها سفها لم يجوز صدورها منه وانما وقع
هذا الاختلاف لاختلافهم في تفسير الحكمة قالت المعتزلة الحكمة
كل فعل فيه منفعة اما للفاعل او لغير الفاعل والسفه ما خلا
عن المنفعة لفاعله او لغير فاعله وعند الاشعرية الحكمة كل فعل
وقع على قصد فاعله والسفه ما وقع على خلاف قصد فاعله
وعندنا الحكمة كل فعل له عاقبة حميدة والسفه ما خلا عن العاقبة
الحميدة سواء كانت فيه منفعة او لم تكن والى هذا المجموع
اشار في الكتاب بقوله اذ هي مما اختلفنا نحن والخصوم
في كونها حكمة او سفها وقوله وكتابنا الموسوم بالقصد ح
المحجة لكون العقل حجة وهذا المجموع اسم كتاب واحد
للمص رح المسمى ببيان الحجة الواضحة على ان العقل حجة
من حجج الله تعالى على عباده والله الموفق

فصل

في ان الاستطاعة مع الفعل لما فرغ من بيان اثبات الرسالة
الذي كان هو من مقتضيات الحكمة شرع في بيان مسائل التعديل
والتجويز التي هي مبنية على الحكمة والسفه على ما بينا غير ان
الاستطاعة هي شرط صحة الفعل وقعت مقدمة على الفعل
كما ينبغي لتقدم الشرط على المشروط ثم اعلم ان الاستطاعة ان
الاستطاعة كانت هي شرط صحة اداء الفعل اما وجود الاستطاعة

عة التي هي عبارة عن سلامة الاسباب والآلات هو شرط
لصحة الفعل فلا شك فيه اذ لو لم يكن له يد سليمة لا يتصور
منه البطش وكذا لو لم يكن له رجل سليمة لا يتصور منه المشي والمعنى
ثم الشرط هذا وهو ان يكون وجود شيء متوقفا على وجود شيء
اخر كتوقف وجود صحة الصلوة على وجود الطهارة وتوقف
وجود صحة البيع على وجود مالية المبيع واما الاستطاعة الثابتة
التي كان بناء الفعل عليها فقال المص رح في التبصرة هي علة
للفعل عندنا وقال غيره من مشايخنا رح في شرح اصول الفقه
كالقاضي الامام ابي زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام
وصاحب الميزان وغيرهم رح هي شرط اداء الفعل وذكر
فخر الاسلام رح بعد ذكر تقسيم حسن المامور به فقال وضرب
منه ما حسن لحسن في شروطه وقال بعد ذلك وذلك شرط
الاداء دون الوجوب قال العبد الضعيف عفا الله عنه
ما قال العامة هو الاصح لما ان العلة في الاصطلاح
هي التي توجب الفعل فالعلة الموجبة في الحقيقة
ايجاب الله تعالى وهو غيب عنا فاقام الله تعالى
الاسباب الظاهرة مقامها في الايجاب نيابة عنه
كحدوث العالم ودلوك الشمس وملك النصاب
في حق وجوب الايمان والصلوة والزكوة وكذلك
في غيرها والقدرة المقارنة للفعل ليست بموجبة للفعل
اصلا لا اصالة ولا نيابة فلم تكن علة للفعل بل هي شرط
لتحقق الفعل وقال المص رح والقسم الثاني من الاستطاعة
معنى لا يمكن تبيين حده بلفظ يشار اليه سوى انه لمن الفعل

وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
واما القسم الاول من الاستطاعة يجيء بانها التهيؤ
لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا قيل هي الزاد والراحلة وعند مالك
استطاعة الحج سلامة البدن وعندنا الزاد والراحلة مع
سلامة البدن وعن الضحاك اذا قدر ان يوجر نفسه
فهو مستطيع وقيل له في ذلك فقال ان كان لبعضهم
ميراث بمكة اكان يتركه بل كان ينطلق اليه ولو حبوا
وكذلك يجب عليه الحج كذا في الكشاف **وقوله**
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا اي فمن لم يستطع على
الصيام بمرض او نحوه فاطعام ستين مسكينا اي فعليه
ان يطعم ستين مسكينا وانما قلنا ان المراد بها
سلامة آلات الصوم واسبابها لان قدرها الصوم لا
يكون قبل الشروع في الصوم فلا يجوز تعقيبه بقوله فمن لم
يستطع وانما يصح نفي ما يتصور وجوده بدون فعل
الصوم وهي الآلات والاسباب فلذلك كان
معناه فمن لم يقدر على اداء الصوم بسبب المرض والضعف
وبقوله خبرا عن اهل النفاق لو استطعنا لخرجنا معكم اي
المعنية به ايضا سلامة الآلات والاسباب فان الله تعالى
عير اهل النفاق بقولهم هذا وكذبهم في هذا القول ولو
كانوا ارادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة
قدرة الفعل ما كانوا بنفيها عن انفسهم كاذبين اذ
لا شك ان استطاعة فعل الجهاد لا تثبت في وقت كونهم

بالمدينة الى ان يلقوا العدو ويباشر القتال وكان الخروج
لذلك وحيث كذبهم دل انهم ارادوا بذلك المرض و
فقد المال على ما بين الله تعالى بقوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى
الى ان قال انما السبيل على الذين يستاذنونك وهم اغنياء
وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة اي الاستطاعة التي هي
سلامة الاسباب والآلات والجوارح والاعضاء اذ العادة
جارية ان المكلف لو قصد اكتساب الفعل عند سلامة
الاسباب يعني ان السنة الالهية جارية على ان المكلف
اذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب حصلت
له القدرة الحقيقية اي يخلق الله القدرة الحقيقية وقت
مباشرته واما اذا لم يكن له سلامة الاسباب فلا تحصل القدرة
الحقيقية هكذا جرت السنة الالهية فلذلك كان التكليف
مبنيا على سلامة الاسباب والآلات وانما لا يحصل لا تفعله
بفقد ما امر به يعني ان العبد اذا قصد فعل الخير يخلق الله
تعالى وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير
مقارنا له وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله تعالى وقت
مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الشر مقارنا له
واذا ثبت هذا فلما قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة
اكتساب فعل الشر كان هو مضيعا حصول قدرة فعل الخير
حتى يفعل به الخير ثم هو يعذب في الآخرة بسبب تضييع
فعل وتحصيله مكانه فعل الشر وهذا خرج الجواب عن
اعتراض المنهمكين في المعاصي بقولهم ان الله تعالى خلق
الكفر والمعاصي في العبد ثم كيف يعذب به قلنا انما يظهر اثر

خلوه الكفر والمعاصي بعد قصده اياه فكان هو المضيع
قدرة اكتساب الايمان والطاعة فيعاقب لذلك واليه
اشار الله تعالى بقوله فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم
والله لا يهدي القوم الفاسقين ثم الانتقال بفقد ما امر به
تارة يحصل بالامتناع عن فعل ما امر به من الايمان والطاعة
وتارة يحصل بالاتيان بالكفر والمعصية فكل من الامتناع عن
الايمان والاتيان بالكفر كفر في حق العاقل البالغ واما
الصبي العاقل فامتناعه عن الايمان ليس بكفر واما اتيانه
بالكفر كفر على ما هو الاصح من المذهب وقد ذكرنا وجه
الفرق في باب العقل من الكافي على وجه يخضع له ذو الالباب
ويتزاح به ريبة ذوي الارتياب والذم يلحقهم بانعدام
حقيقة القدرة عند وجود الاسباب يعني ان الله تعالى
ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع ولو كان المراد انعدام
سلامة الاسباب بان توجد الصمم في اسماعهم لما استحقوا الذم
لانهم حينئذ كانوا مجبورين في كونهم لا يستطيعون السمع
فثبت ان المراد به انعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب
فان قيل كما انهم مجبورون عند عدم اسباب السمع كذلك
كانوا مجبورين في انعدام القدرة في الحال لانها يوجد عند
خلق الله تعالى اياها وقت الفعل قلنا انعدام القدرة
في الحال عند سلامة الاسباب باعتبار انعدام القصد من المكلفين
ولما لم يقصدوا فعل الخير مع وجود سلامة كانوا هم المضيعين
للقدرة فلهذا ذمهم الله تعالى وقوله والاستطاعة الثابتة
عرض اي محدث عندنا اي بالاتفاق بيننا وبين المعتزلة

الكافي في اصول الفقه

والضرارية والكرامية غير ان عندنا هي مقارنة للفعل
وعندهم سابقة على الفعل وبهذا التقرير يعلم ان قوله
عندنا يتعلق بما بعده لا بما قبله فالضرارية اصحاب ضرار
ابن عمرو وقوله يبطل قول النظام وعلى الاسوارية وقد
ذكرنا ان النظام هو ابراهيم بن سيار بن هانئ النظام واما
على الاسوارية فقال في الانساب السمعانية الاسواري بفتح الالف
وسكون السين المهملة والالف بعد الواو وفي اخرها الراء
المهملة هذه النسبة الى اسوار وقرية من قرى اصفهان ثم قال
والاسوارية طائفة من المعتزلة وهم اصحاب علي الاسواري
وكان هو في اول امره على قول النظام وقوله لانا بينا بالدليل
وهي عرض يتصل بقوله يبطل قول النظام لانه لما ثبت كونها عرضا
بطل قول من يقول انها ليست بمعنى وراء المستطيع لا محالة
لان العرض معنى وراء الجسم لحصه انا نجد انسانا سليم الجوارح
اي ليس باشل ولا اعرج ليس به آفة اي ليس بمريض وهو قادر
على حمل خمسين رطلا اي على حمل خمس وعشرين منا ونجد انسانا
في حاله اخرى على حمل مائة رطل اي على حمل خمسين منا من غير زيادة
في اجزاء اعضائه من حيث الطول والسمن فعلم بهذا ان التفاوت
بينهما انما كان من حيث تفاوت القوة عرض وراء اعضائه
دون القوة ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما
واذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة في اجزاء الخيط
بل بحدوث الفتل وهو عرض في نفسه كذا ذكره المص رح وبهذا
يبطل قول حفص وهو المعروف بحفص الفرد وضرار وهو
ضرار بن عمرو وهما اتفقا في مسائل وقالا يجوز ان يقلب الله

دة

الاعراض اجمعًا والاستطاعة والعجز بعض الجسم وقوله
ولم يكن موجودة حال عدم الفعل مقرر للكلام الاول وقوله
ولو لم يكن سابقة على الفعل لا مغايرة له وقد تبين الله تعالى
سبق كن به وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها لكانت سابقة على الايمان موجودة بدونه
اذ لكانت قدرة الايمان موجودة بدون الايمان و
ثبت ما قلنا وهو ان الاستطاعة سابقة على الفعل
والذي يؤيد هذا ان القدرة تكون لحصول الفعل بيان
هذا التعليل بوجهين احدهما ان القدرة علة لتحصيل
الفعل كما هو اختيار المص رح او شرط لتحصيل الفعل كما هو
اختيار عامة المشايخ رح وكل منها يستحيل تعلقه بالموجود
لان ايجاد الموجود محال فاذا هي متعلقة بالمعدوم شرطا
كان او علة ليصير بها المعدوم موجودا فلذلك التعلق
بالمعدوم دون الموجود وذلك انما يكون اذا كانت القدرة
سابقة على الفعل والثاني ان القدرة انما كانت
ليحصل بها الفعل فلو كانت مقارنة للفعل لما كان حصول
الفعل بالقدرة اولى من حصول القدرة بالقدرة اذ
خروجهما من العدم الى الوجود كان معًا فلا يمكن اضافة
وجود احدهما الى الآخر بل يضاف وجودهما جميعًا الى غيرهما
ولو اضيف وجود الفعل الى القدرة مع استواء حالهما
لجاز اضافة وجود القدرة الى الفعل ولا بقاء للاعراض
اي لجميع الاعراض وهذا عندنا لا يتصور بقاء شيء منها
بل يوجد ثم ينعدم في الثاني من زمان وجوده وقوله لان

لان البقاء في الباقي معنى زائدا على الذات اي على ذات
العين بدليل وجود الذات اي بدليل وجود العين في اول
احوال وجوده ولا بقاء له اي لا يوصف بالبقاء
يعني ان الجوهر في اول احوال وجوده يوصف بالوجود
ولا يوصف بالبقاء فلو كان بقاء الجوهر نفس وجوده
لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه
بالبقاء في تلك الحالة وقال المص رح الاتصاف
بالبقاء اما ان يكون لاجل الذات واما ان يكون
بمعنى واذا وجد الذات واستحال الاتصاف علم ان الاتصاف
ليس من موجبات الذات فعلم انه من موجبات المعنى
لان الذات لو وجد وانعدم الاتصاف مع جواز الاتصاف
من موجبات دون الذات تحقيقه ان الاتصاف لو كان من
موجبات الذات وقد وجد الذات واستحال الاتصاف لكان
فيه القول باستحالة ثبوت الحكم وان تحققت العلة وهذا
ظاهر الفساد ولو جاز هذا لجاز ان يقوم السواد بذات ويستحيل
ويستحيل اتصافه بانه اسود في الزمان الثاني يجب اتصافه
به وهذا محال لم يقل به احد من العقلاء وقوله ولهذا
لم يعد القائل وجد ولم يبق مناقضا ولو كان البقاء والوجود
واحدا لكانا من الاسماء المترادفة نحو الجلوس والقعود فكان
قوله وجد ولم يبق كقوله وجد ولم يوجد وكقوله [illegible]
فيصير متناقضا كقول القائل جلس ولم يقعد ومع ذلك صح
قول القائل وجد ولم يبق ولم يعد متناقضا علم ان البقاء
معنى الوجود ولان البقاء لو لم يكن معنى وراء الذات

لكان للباقي باقيا لذاته فكان ذاته علة لبقائه فحينئذ يستحيل
عدمه لقيام ذاته الموجب لبقائه وبهذا كله خرج الجواب
عن قول الكرامية فانهم يزعمون ان الجوهر في اول احوال وجوده
موصوف بالبقاء كما هو موصوف بالوجود قال المص
رح وهذا منهم جحد الضروريات وانكار البداهة وخرق اجماع اهل
اللسان فانهم يستجيزون ان يقولوا وجد كذا ولم يبق ولو كان
البقاء راجعا الى الذات كالوجود لكان قول القائل وجد
ولم يبق كقول القائل وجد ولم يوجد وحيث عد هذا تناقضا فيهما
دون الاول دل على بطلان هذا الراي المستنكر قال المحدث
ولذا الناس يقولون في الدعاء ابقاك الله ولا يستجيز احد
ان يقول الاخر اوجدك الله ولو كان اللفظان في الحقيقة راجعين
الى شيء واحد لما امتنعوا عن اطلاق احدهما مع الاطباق على
اجازة اطلاق الاخر والاعراض ليست بمحل لقيام معان وراءها
بل هذا بقاؤها يعني لما ثبت معنا ان الاستطاعة التي بها يحصل
الفعل عرض فلو كانت سابقة على الفعل لم يكن بد من بقائها
الى وقت وجود الفعل لانها لو لم تبق الى وقت وجود الفعل
بدون القدرة وهو محال ولا يتصور بقاؤها الى وقت
وجود الفعل لهذين الوجهين الذين ذكرناهما احدهما ان
البقاء من قبيل الاعراض والقدرة ايضا عرض فلو بقيت
الى وقت وجود الفعل لقام به البقاء الى قيام العرض
بالعرض وانه محال والثاني ان القدرة لو كانت
باقية باعتبار ذاتها لا لمعنى آخر لما تصور زوالها لان ما كان
الموجب لبقائه ذاته لا يجوز فناؤه لوجود الموجب

الموجب للبقاء وهو الذات والحادث لا يوصف
وقيل القول بقيام العرض كقول من يقول لمن الغرق
منارة قف هناك في الهواء حتى القي اليك هذا
الشيء فتاخذه وتحفظه بنفسك فيستحمقه هذا القائل
لما ان الملقى لا يقدر على حفظ نفسه فكيف يقدر على حفظ
غيره والعرض هنا كذلك لانه لا يقوم هو بنفسه فكيف
يقوم به غيره فان قيل لم تنكرون بقاء القدرة ببقاء
محلها لا بذاتها قلت هذا باطل لان بقاء المحل لو كان
موجبا لبقاء الاعراض لما تصور فناء الاعراض وزوالها
مع قيام المحل ومعلوم انه يتصور زوال القدرة مع بقاء
القادر وكذلك كل عرض يتصور زواله الى ضده مع بقاء
المحل كالشعر يسود ثم يبيض والشعر باق كما كان وقد
انعدم السواد ووجد البياض فلما يتصور ان يكون الاعراض
محلا لقيام معان وراءها لم يتصور ان يكون محلا للبقاء
لان البقاء معنى فحينئذ لو قلنا ببقاء الاعراض مع عدم
قيام البقاء بها لقلنا بوجود الباقي بلا بقاء وهو ايضا
محال فان قيل الاعراض صفات وراء الذات فجاز
ان يكون باقية بدون قيام البقاء بها كالصفات [illegible]
فانها باقية ولا يقوم بها البقاء قلنا الكلام في الاعراض
لا في صفات الله تعالى فانها ليست باعراض او نقول صفات
الله تعالى ايضا باقية ببقاء هو ذات الصفات ولا يمكن
في العرض ان يقول هو باق ببقاء هو ذاته لانه يصح ان يقال
وجد ولم يبق علم ان البقاء معنى وراء الباقي والبقاء عرض

فلا يقوم بالعرض فان قيل قد يقال للسواد وجود ويقال ايضا
السواد لون وعرض ويقال ايضا العرض مستحيل البقاء
والعرض لا يبقى زمانين وهذا كله وصف للعرض بالوجود
واستحالة البقاء وغيرهما قلنا هذه الاوصاف كلها راجعة
الى ذات العرض وليست بزائدة عليه وكلامنا في اوصاف
زائدة على نفس وجود العرض كالبقاء وكذلك العرض واللون
وصفان عامان للسواد وذات الخاص داخل تحت العام
من حيث الوجود لا من حيث الزيادة ومعنى قولنا العرض
لا يقوم بالعرض ان العرض لا يقوم بعرض ذلك العرض كالسواد
مع الحيوة والحركة مع البياض وامثال ذلك واما الاوصاف
الذاتية للعرض فيوصف بها لان تلك الاوصاف عين ذلك
العرض كما يقول العرض مستحيل البقاء والعرض لا يبقى
زمانين وعن هذا خرج الجواب ايضا عن قولهم يقولون حركة
بطيئة وحركة سريعة فالبطء والسرعة وصفان قائمان
بالحركة لانا نقول هذا ايضا كقول من قال السواد موجود
فالبطء في الحركة البطيئة عين تلك الحركة لا ان يكون معنى
زائدا عليها ولان البطء والسرعة امران اضافيان فلا يكونان
معنيين قائمين بالحركة بل ينشأ ذلك الوصف بمقابلة
اضافة حركة متحركة الى حركة متحرك آخر كما يقال حركة البط
المرول في الطيران بطيئة بالنسبة الى حركة طير آخر فيه وقوله
واحمد بن علي الشطوي وابو حفص الصيمري قال في الصحاح
شطا اسم قرية بناحية مصر ينسب اليها الثياب ويقال
الثياب الشطوية وفي الانساب في باب الصاد المهملة صيمر

صيمر نهر من انهار البصرة وصيمرة بلد من ديار الجبل ولو كانت
سابقة على الفعل كما هو مذهب الخصم كانت القدرة منعدمة
وقت الفعل ضرورة لانها لا تبقى فيحصل الفعل ولا قدرة فلزم
من هذا القول امران محالان احدهما ان القدرة اذا كانت
سابقة كانت القدرة حاصلة وقت استحالة الفعل وهو محال
والثاني ان القدرة اذا انعدمت والفعل واجب حال
انعدام القدرة كان ذلك يوجب وجود الفعل من العاجز
وهو ايضا محال ولان تعلق الفعل بالقدرة ألزم من تعلقه
بالآلة ليتحقق فعل الله بدون الآلة واستحالته بدون القدرة
فان الالة شرطت لتكميل القدرة الناقصة ولهذا اختص
بها الخلق واستغنى عنها الخالق لكمال القدرة ثم يستحيل تحقق
الفعل من المخلوق مع عدم الالة وقت الفعل وان كانت
موجودة قبله كالاخذ حال عدم اليد والمشي حال عدم الرجال
فاولى ان يستحيل تحقق الفعل حال عدم القدرة وانها الزم من
الالة فان قيل هذا الالزام انما يلزم انما يتوجه على من يزعم
ان القدرة منعدمة وقت الفعل ونحن ننكر ذلك فان
عندنا القدرة قائمة وقت الفعل اما على قول من ادعى بقاء القدرة
فلا شك فانها اذا بقيت الى وقت الفعل كان الفعل حاصلا
من القادر لا من غير القادر واما على قول من سلم استحالة بقاء القدرة
فانه يقول يتجدد امثالها عقيب زوالها فما من قدرة زالت
الا وجد عقيبها مثلها كما ذكر ثم في سائر الاعراض فيكون الفعل
من القادر ايضا على ذلك التقدير قلنا لا مخلص لكم بهذا
الكلام عما توجه عليكم من الالزام فانا اثبتنا بالدليل استحالة

بقاء القدرة الى الزمان الثاني فبطل دعوى بطلانها الى وقت
ثم على تقدير ان يكون ثابتة الى وقت الفعل هل يجوز عندكم
قران الفعل بها في الزمان الاول ام لا ان قلتم يجوز ذلك فقد
اقررتم بجواز الفعل من غير سابقية القدرة وان قلتم لا يجوز
ذلك قلنا كيف يجوز في الزمان الثاني وهو عاين
ما هو في الزمان الاول ولم يحدث فيها معنى اوجب
تغيرها عما كانت عليه وان جوزتم هذا فجوزوا ان يقع
الفعل مع العجز في الزمان الاول واما على قول من يقول بتجدد
مثلها عقيب زوالها فقلنا القدرة التي تحدث مقارنة
للفعل هي قدرة هذا الفعل المقترن بها ام قدرة فعل آخر
يعقبه ان قلتم قدرة هذا الفعل المقترن بها فقد تركتم
مذهبكم حيث جعلتم الفعل الحاصل بالقدرة المقارنة في
الوجود وتعقيب القدرة السابقة على الفعل فضلا لا فائدة
في وجودها فلا يتعلق لها بفعل ما البتة وهذا محال فيشنع ثم
اهل الحق في الحقيقة واثبتم زيادة لا فائدة فيها فلم تخلوا
من المخالفة الا على سفه وان قلتم قدرة فعل آخر يعقبه
فنقول اذا صرفت هذه القدرة الى الآخر بعد ما قلنا هذا الفعل
المقترن عن القدرة فيكون هذا الفعل من غير القادر وكذا
كل فعل يحصل عقيبه يكون قدرته سابقة عليه ايضا
فيكون بلا قدرة فيلزمكم جميع ما ذكرنا **وقوله**
لكونه ان الفعل لما استحيل وجوده ان يحققه عدم سبق
القدرة على الفعل سواء لو استحال وجود الفعل في وقت
وجود القدرة لما ثبت التكليف بالامر والنهي لكان تكليف

تكليف ما لا يطاق ولو كان مكلفا بالفعل في الزمان الثاني
من وجود القدرة كان ضعيف وان احدهما ان يكون
مأمورا في الحال بفعل في الزمان الثاني فانه فاسد فان ذلك
من امر شيء بان يفعل في الزمان الثاني على وجه يستحيل
فعله في الوقت الذي امر لم يكن هو مأمور في الوقت الذي
لانه يستحيل فعله في ذلك الوقت فكان في القول بانه
مكلف في الحال قول بتكليف ما لا يطاق ثم هو ليس
بمأمور بالفعل في الزمان الثاني ايضا لان ذلك الوقت
وقت انعدام القدرة فلو كان مكلفا بالفعل في الزمان
الثاني مع انعدام القدرة كان تكليف العاجز عن الفعل
بالفعل فكان ذلك التكليف ايضا تكليف ما لا يطاق
فاذا هو لم يخل عن تكليف ما لا يطاق سواء كان ذلك
التكليف وقت وجود القدرة او بعد وجودها وتكليف
ما لا يطاق محال والقول بالتكليف بهذا الطريق
يؤدي الى تكليف ما لا يطاق وهو محال وما يؤدي الى المحال
فهو محال ايضا فحينئذ ايضا لم يبق التكليف اصلا وهو معنى
قوله في الكتاب ويبطل ذلك الامر والنهي وزال الوجوب
والحظر الى آخره وانما يبطل الامر والنهي لانهما يثبتان
بالتكليف ولما ادى القول بالتكليف بهذا الطريق الى
القول بتكليف ما لا يطاق على ما قررنا كان القول
بالتكليف باطلا لبطلان القول بتكليف ما لا يطاق
ولما بطل التكليف بطل الامر والنهي ضرورة لانهما يثبتان
بالتكليف وزال الوجوب والحظر لان الوجوب والحظر قصدا

انما يثبت بالنهي ولما بطل الامر والنهي بطل الوجوب والحظر
ضرورة لانهما اثر الامر والنهي فيبطل الاثر لبطلانه وانعدمت
الطاعة والمعصية لان الطاعة انما يكون بامتثال الامر
والمعصية انما يكون بارتكاب النهي فلما بطل الامر والنهي
بطل اثرهما ايضا وهو الطاعة والمعصية فان قلت
كيف يكون للشيء الواحد اثران فقد ذكرت اولا ان
الوجوب والحظر اثر الامر والنهي ثم جعلت الطاعة و
المعصية اثرهما ايضا قلت لا باس في اجتماع الاثار
لمؤثر واحد وقد ذكرنا نظير ذلك في مسائل الكناية في الواقع
فيمن حلف لا يشرب خمرا فشرب خمر الذمي بغير اذنه في
نهار رمضان وهو صائم مع ان هذه الاثار اختلف
اوقاتها فان الوجوب والحظر اثران لازمان للامر والنهي
حال صدور الامر والنهي من غير توقف الى مباشرة المامور به
والمنهي عنه فان اسم الطاعة والمعصية انما يطلق على فعل
المباشر بعد المباشرة لا قبلها بخلاف الوجوب والحظر وكذلك
الثواب والعقاب اثران للامر والنهي ايضا لكن يظهر
ذلك الاثران في الآخرة لا في الدنيا والقول بذلك اي القول
بهذا المذكور وهو القول ببطلان الامر والنهي وزوال الوجوب
والحظر واضمحلال الثواب والعقاب خروج عن الدين اي عن
دين الاسلام لان دين الاسلام قوامه ببقاء الامر والنهي
والوجوب والحظر ورفع للشرايع لان الشرايع هي عبارة عن
هذه الاشياء وهي ثبوت الامر والنهي والوجوب والحظر فلما
ارتفع الامر والنهي والوجوب والحظر ارتفعت الشرايع لامحالة

لامحالة والقول بارتفاع الشرايع ما دامت الدنيا
باقية كفر محض والقول الذي يؤدي الى هذا القول
ايضا كان كفرا وذلك هو القول الذي قاله الخصم فانهم لما لوا
يسبق القدرة على الفعل لان الفعل حال القدرة محالا فكان
التكليف بالفعل في ذلك الوقت تكليف ما لا يطاق
عندهم فلم يكن العبد مكلفا بالفعل في ذلك الوقت
ثم في الزمان الثاني انعدمت القدرة فلو قلنا
بالتكليف بالفعل حال عدم القدرة كان ذلك التكليف
تكليف العاجز عن الفعل بالفعل اذ لا نعني بالعاجز سوى
انه لا قدرة له على الفعل وكان ذلك التكليف حينئذ
تكليف ما لا يطاق ايضا وتكليف ما لا يطاق محال
فكان القول بالتكليف في اي وقت كان مؤديا
الى تكليف ما لا يطاق فكان محالا ايضا فيلزم منه ارتفاع ع
التكليف والتكليف انما يكون بالامر والنهي فلما ارتفع
التكليف ارتفع الامر والنهي والوجوب وهي عين الشرايع
والقول بارتفاع الامر والنهي وارتفاع الشرايع كفر محض
والقول الذي يؤدي اليه ايضا كان كفرا والله الموفق ولو لم
يكن هذا حماقة او وقاحة فلا وجه لهما في الدنيا وهذا الان
الحماقة قلة العقل ونقصانه واثرها الجهل والوقاحة قلة
الحيا واثرها التجاسر وجميع الشر الصادر من المخلوق انما
ينشأ من هذين الفعلين الذميمين الاثر ان الله تعالى
وصف المنافقين بقوله ذلك بانهم لا يعقلون وهو
من الجهل ووصف قوم فرعون بعد ان جاءتهم الآيات

الظاهرة بالتجاهل والظلم والاستكبار بقوله فلما جاءتهم آياتنا
مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلماً وعلواً فكان الجهل والتجاهل امتلى مادة الشرور
ثم زيادة قبح الحماقة والوقاحة بحسب زيادة وضوح
الدليل فلما كان ازداد وضوحه وحمق الرجل مع ذلك في
دركه ازداد قبح حمقه وكذلك امر الوقاحة ثم ههنا
لا دليل اظهر من ان يقال ان التكليف بالامر انما يتحقق في
القادر على الاتيان بالمامور به والامتناع عن ارتكاب المنهي عنه
لا في عكسه والخصوم يعكسون حيث يقولون باستحالة
الفعل عند مقارنة القدرة بالفعل وبايجاب الفعل عند
انعدام القدرة فامرهم لا يخلو اما ان يعلموا ذلك الدليل
الظاهر فلذلك قالوا من سبق القدرة على الفعل فذلك آية
زيادة الحمق فيهم وان علموا ذلك الدليل الظاهر ومع ذلك
قالوا ما قالوه فذلك آية زيادة وقاحتهم وليست الوقاحة
الا ان يقول الانسان بخلاف الدليل الظاهر مع علمه بان مقتضى
الدليل الظاهر هو خلاف ما قاله **وقوله** لم يكن في وجودها
قبله فائدة اي لم يكن في وجود القدرة قبل الفعل فائدة لان
القدرة انما شرطت لافتقار الفعل اليها في وجوده فلما
لم يكن القدرة موجودة وقت الفعل لم يكن لوجودها
قبل الفعل فائدة اذا كانت لدى حصوله منعدمة اي اذا كانت
القدرة وقت حصول الفعل منعدمة **وقوله** كالآلة
ثم سمة القدرة المقارنة للفعل سلامة الاسباب والآلات
فان كلاً منهما شرط صحة الفعل فان وجود الفعل مفتقر الى وجود

وجود كل منهما عند الفعل حتى يتحقق الفعل ثم اجمعنا والعقلاء
على ان الآلة اذا كانت منعدمة وقت الفعل لا يتحقق
فان البطش والمشي لا يتحققان اصلاً بعد انعدام اليد
والرجل وان كانتا موجودتين قبل الفعل فكذلك الاستطاعة
اذا كانت منعدمة وقت الفعل لا يتحقق الفعل وان
وجدت قبله وحيث كان ذلك تجاهلاً يعني من قال يجوز
حصول البطش بعد انعدام اليد وحصول المشي بعد انعدام الرجل
وحصول الرؤية بعد انعدام العين كان ذلك منه تجاهلاً يعني
يعلم هو بنفسه ايضاً ان البطش لا يتحقق بدون اليد والمشي
بدون الرجل ومع ذلك يقول البطش بدون الرجل كان
ذلك منه تجاهلاً ودخولاً في السوفسطائية اذ في ذلك القول
قول بانكار الحقائق لان الحقيقة هي ان لا يوجد البطش
بدون اليد ولا المشي بدون الرجل فكذا ههنا اي في مسئلتنا
ايضاً من قال ان وجود الفعل يستحيل وقت وجود القدرة
ويتحقق الفعل بعد انعدام القدرة كان ذلك القول منه
ايضاً تجاهلاً وانكاراً للحقائق لان الحقيقة هي ان يوجد الفعل
من القادر ولا يوجد من العاجز والخصوم يعكسون ويقولون
بسبق القدرة على الفعل وبوجوب الفعل بعد انعدام القدرة
وكانوا قائلين باستحالة الفعل من القادر ووجوب الفعل من
العاجز فكان ذلك منهم انكاراً للحقائق ايضاً وهو عين قول
الطائفة السوفسطائية وكانت القدرة مما لا وجود له الا مما لا
فائدة في وجوده العين في وجوده راجع الى ما في مما ولا طائل
تحته اي لا فائدة تحت وجود ذلك الشيء اي كان وجود القدرة

قبل الفعل من قبيل وجود الشيء الذي لا فائدة في وجوده قال في الصحاح
يقال هذا امر لا طائل فيه اذا لم يكن فيه غناء ومزية يقال ذلك
في التذكير والتأنيث ولا يتكلم به الا في الجحد فهو القائل بتكليف
ما لا يطاق لان من قال بوجوب الفعل عند انعدمت قدرته
على الفعل لا شك انه قائل بتكليف ما لا يطاق لان المعنى
من تكليف ما لا يطاق هو القول بتكليف الشيء الذي لا قدرة
للمكلف على الاتيان بذلك الفعل كالامر بالبطش لمن ليس له
يد والمشي لمن ليس له رجل وكالامر بالطيران للانسان ومن قال بتكليف
ما لا يطاق كان ذلك قائلا بارتفاع الشرايع لان الشرع
لم يرد بتكليف ما لا يطاق وقول من جوز منهم بقاء القدرة
الى آخره هذا جواب ذلك السؤال الذي قدمنا قبل هذا بجوابه
وكذلك قدمنا جواب من قال بتجدد الامثال في القدرة ثم
نقول هل يصح وجود الفعل بها هذا جواب على طريق التسليم بقولهم
ببقاء القدرة يعني سلمنا ان القدرة السابقة على الفعل
باقية الى وقت وجود الفعل فنقول هل يصح وجود الفعل بهذه
القدرة في الزمان الذي وجدت هذه القدرة فيه ام لا ان قلتم
يصح فقد تركتم مذهبكم وهو ان القدرة سابقة على الفعل
باقية الى وقت وجود الفعل فنقول هل يصح وجود الفعل
بهذه القدرة في الزمان الذي وجدت هذه القدرة فيه
ام لا ان قلتم يصح فقد تركتم مذهبكم وهو ان القدرة
سابقة على الفعل وانقدتم للحق وهو القول بمقارنة
الفعل القدرة وان قلتم لا قلنا على هذا التقدير كان
الفعل ممتنع الوجود وقت وجود تلك القدرة ثم صار

صار الفعل ممكن الوجود من غير تغاير وحدوث معنى لتلك
القدرة يوجب وجود الفعل في الزمان الثاني وهو محال
لاستحالة ذلك على الاعراض لاستحالة ذلك المعنى على الاعراض
لان الاعراض تقوم بغيرها فكيف تقوم المعاني بها لما كان
المعاني عرض والعرض لا يقوم بالعرض فان قيل حصول
هذه القدرة في الزمان الثاني معنى يحدث في القدرة
فكان فيه قيام العرض بالعرض قلنا انعدمت القدرة
الاولى اصلا ثم وجدت الثانية فوجود القدرة في
الزمان الثاني عين تلك القدرة لا زايد عليها
فلم يكن هو قيام العرض بالعرض وقوله لكان هو عجز
اي لكان ما كان من قدرة الفاعل في الحالة الاولى عجزا
لا قدرة وكانت تسمية تلك القدرة قدرة لفظا لا معنى
لما ان القدرة في الحقيقة عبارة عن صفة يتمكن الفاعل
من الاتيان بالفعل بتلك الصفة والعجز عبارة عن صفة يمنع
الفاعل عن الاتيان بالفعل بتلك الصفة ولما كان الفعل
عند وجود هذه القدرة ممتنعا كانت تلك القدرة عجزا
لا قدرة واذا ثبت كونها عجزا في الزمان الاول كان عجزا
في الزمان الثاني لان الحال لم يتغير بوصف يوجب القدرة
بل يتغير حاله من وصف القدرة الى وصف العجز بانعدام
القدرة فلما ثبت عجزه في الحالة الاولى وجود القدرة
كان عجزه اثبت في الحالة الثانية لان القدرة التي
كانت موجودة في الحالة الاولى انعدمت في الحالة الثانية
قد بينا انهم هم الذين يقولون به لا كمن اي هم الذين يقولون

به لا نحن اذ هم الذين يقولون بتكليف ما لا يطاق لا نحن
لانا نقول بوجود الفعل عند وجود القدرة مقارنة معه لا سابقة
عليه والخصوم يقولون بان القدرة سابقة على الفعل
منعدمة عند الفعل فكان الفعل عند زمان العجز لا عند
زمان القدرة فكان التكليف وقت انعدام القدرة
تكليفا بما لا يطاق لا محالة لا التكليف بالفعل عند وجود
القدرة مقارنة معه لما كانت الاسباب ثابتة والالات
متوفرة لكان بقاء القدرة على العدم لاستيفاء بعينه ما هو به
هذا جواب عما ذكرنا الخصوم بقولهم الا نرى ان الكافر مأمور
بالايمان الى آخر بيان الشبهة هو ان الكافر الذي مات
على الكفر لا يخلو اما ان كان قادرا على الايمان او لم يكن قادرا
عليه فان كان قادرا ثبت ان القدرة سابقة على الفعل
حيث كان قادرا على الفعل مع ان فعل الايمان لم يوجد
منه وان لم يكن قادرا على الاتيان بالايمان مع انه مأمور بالايمان
كان التكليف بالايمان تكليف بالايمان تكليف بما لا يطاق
لا محالة فاجاب مشايخنا عن هذه الشبهة بطريقين احدهما
ان صحة التكليف دارت على سلامة الاسباب والالات
لان الله تعالى اجرى سنته على من كان سليم الاسباب والالات
صحيح البدن اذا قصد فعلا خلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل
فيه ومن ليس له سلامة الاسباب والالات كالاعرج والاشل
وسقيم البدن اذا قصد فعلا لا يخلق الله تعالى فيه قدرة ذلك
الفعل فعلى هذا التقدير كان الكافر له كمال العقل وصحة
الالات والاسباب لما لم يقصد الايمان كان هو المضيع لقدرة

لقدرة الايمان بسبب ترك قصد الايمان فلم يكن معذورا
لذلك والطريق الثاني هو ما ذكره بقوله على ان على قول ابي حنيفة
رضه القدرة تصلح للضدين فعلى هذا ايضا لا يبقى لهم حجة
علينا بما ذكروا من صورة الكافر الذي مات على كفره من التردد
فانا نقول ان قدرة الكفر كانت صالحة للايمان قبل وجود
الكفر معها فلما كانت معه القدرة الصالحة للايمان كان
يجب ان يكتسب الايمان بدل الكفر فلما لم يكتسب الايمان
بتلك القدرة كان هو المضيع للايمان فلم يبق معذورا
فيعاقب لذلك اعلم ان ابا حنيفة رضه يقول القدرة الواحدة
تصلح للضدين ومعنى ذلك انها تصلح للضدين على البدل
يعني ان الاستطاعة التي حصل بها الايمان صلحت له ولا
تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو كانت اقترنت
بالكفر بدلا من اقترانها بالايمان لصلحت له بدلا من صلاحها
للايمان وتابعه على هذا القول ابن الراوندي وابو العباس
القلانسي وقالت الاشعرية وجميع متكلمي اهل الحديث
سوى القلانسي لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان
لا تصلح للكفر وهي غير قدرة الكفر وكذا على القلب
وكذا هو قدرة الطاعة وقدرة المعصية وهو قول
الحسين بن محمد النجار والشيخ الامام ابو منصور رح
ذكر الاختلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يشتغل بالجواب
لحجج احد الفريقين ولم يظهر انه الى اي قول يميل ولكن الكلام
يدل على انه يميل الى انها لا تصلح للضدين ثم الحجة لابي حنيفة
رضه ومن تابعه على ان القدرة صالحة للضدين من

وجوه احدها ان كل سبب من اسباب الفعل يصلح
للضدين فان الالات والادوات المعدودة
لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كالالة تصلح
للصدق والكذب والاقرار والتكذيب وغير ذلك
وكذا اليد يصلح لقتل الكفار والجهاد معهم ولسفك دماء
المسلمين والتصرف في الارض بالفساد واثارة العبث
والفتنة في العباد فكذا حقيقة القدرة التي يحصل بها الفعل
وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية انما يختلفان
بالاضافة الى الامر والنهي والى قصد الفاعل الى ذلك
واما من حيث ذات الفعل الاختلاف بينهما مثاله
السجدة للصنم معصية ولله تعالى طاعة والاختلاف
بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهي وقصد الفاعل
واما نفس السجدة فلا يتفاوت وذاتها لانهما في كلا
الحالين وضع الجبهة على الارض وكذا حركة اللسان لا تتفا
وت بين الصدق والكذب فان قائلا لو قال زيد لا يتفا
في الدار كان كما اخبر فهو صدق وان كان بخلاف ما اخبر
فهو كذب واللفظ في الحالين واحد والقدرة انما
صارت شرطا او علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث
النسبة الى الامر والنهي والقصد فصح ان القدرة الواحدة
تصلح الا انها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا
واذا صرفت الى المعصية سميت خذلانا وذلك لا
يوجب اختلافا في ذاتها كوضع الجبهة على الارض على ما ذكرنا
والثاني ان القدرة لو كانت لا تصلح للضدين لكان فيه

فيه تكليف ما لا يطاق على ما ذكرنا من شبهتهم وهو ان
الكافر مامور بالايمان ولو لم يكن معه القدرة الصالحة
للايمان لكان فيه تكليف ما لا يطاق والثالث ان
كل ما يحصل به شيء ولا يصلح لضده يكون الحاصل به بالطبع لا
بالاختيار كالثلج الذي يحصل به التبريد دون التسخين و
النار التي يحصل بها التسخين دون التبريد كان القول بانها
لا تصلح للضدين قولا بالاضطرار وتقرير هذا ان قدرة الكفر
التي وجدت في الكافر لو كانت غير صالحة للايمان ولا تصلح
ولا تصلح الا للكفر لا يتمكن الكافر المختص بقدرة الكفر ان
ينفك عن الكفر وان يعدل عنه وان ياتي بالايمان والرابع
ان القدرة لو لم يكن صالحة للضدين يلزم ان لا يكون
الجالس مختارا في جلوسه بل يكون مضطرا وكذا القائم لان
قدرة القيام حينئذ لا تكون صالحة للقعود وكذا قدرة
القعود لا تكون صالحة للقيام والخامس انه لا يبقى الفرق
حينئذ بين المضطر والقادر ولا بين الافعال الاختيارية
والفرق بينهما معلوم بطريق الضرورة فما ادى الى خلافه
كان بطلانه معلوما بطريق الضرورة واما القائلون
لا تصلح للضدين فاحتجوا بان قوة الطاعة غير قوة
المعصية فان قوة الطاعة التوفيق وقوة المعصية
الخذلان والترك على ما يختار ودليل ذلك ان الناس
يسالون من الله المعونة والعصمة ويقول كل منهم اللهم
قوني على طاعتك واعني على اداء ما افترضت علي و
يتعوذون بالله من الخذلان ولو كان بكل واحد منها

ما يكون بالآخر لم يكن الذي يبدأ بالسؤال اولى من الذي يتعوذ
منه فثبت ان في تقدم كل نوع عنه قوة النوع الآخر والثاني
ان احدا لا يطلق القول بان الكافر معصوم وان المؤمن
مخذول فلو كان مع كل واحد منهما ما يصلح للامرين جميعا
لم يكن احدهما بالشهادة له بالخذلان والآخر بالشهادة له
بالتوفيق والعصمة اولى من القلب ولو وصف كل واحد
منهما بانه موفق مخذول فذلك باطل والثالث ان
الجمع بين الضدين محال وجود القدرة عنه غير ممكن ومن لا يقدر
ليفعل بها ضده في وقت والضد الآخر في وقت فلا يتصور
ان يكون القدرة الواحدة قدرة لهما بل كانت قدرة
لما وقع بها كما في الزمن والعليل والطفل يقدرون على
الزحف في الانحدار عن الجبل مع العجز عن الارتقاء فيه
وكذلك الصحيح ينزل البئر بالحبل ولا يصلح منه الارتقاء
عنه وكذلك الحي يقدر على تفريق اجزاء نفسه ولا يقدر على جمعها
فعلم بهذا انه لو كان قادرا على فعل احد ضدي الفعل لا يلزم
ان يكون قادرا على ضد الآخر بل يقتضي القدرة على الفعل الذي
عمله ثم الجواب لكلام المعتزلة على المذهب الثاني وهو
مذهب من يقول ان القدرة لا تصلح للضدين قد
اختلف عباراتهم فذكر الاشعري ان تكليف ما لا
يطاق جائز وان الله تعالى لو امر عبده بالجمع بين الضدين
لم يكن سفها ولا مستحيلا وهذا على اصله مستقيم فان من اصله
ان الله تعالى لو عذب الخلق في النيران خالدا مخلدا
من غير جناية وجدت منهم كان ذلك حكمة وصوابا و

ويوصف ذلك بالحسن ولو غفر الكفار وادخلهم
الجنة كان ذلك حكمة وصوابا لانه متصرف في ملكه و
ملكه وكون تكليف ما لا يطاق في الشاهد انما كان
قبيحا لان المكلف لا يتصرف في ملك نفسه ولا المكلف
في الشاهد يامر بجلب نفع وينهى لدفع ضرر ولا يحصل ذلك
ذلك بتكليف ما ليس في الوسع بخلاف الصانع فانه
يجل عن جلب نفع او دفع ضرر ولا استحقاق من العبد لا للجنة
ولا للنار ولا للنار بفعله وانما الطاعة والمعصية امارتان
يستدل بهما ان الله يعذب هذا في النار ويدخل ذلك الجنة
فعلى هذا لو كلف العباد ما لا يطاق وجعل ذلك امارة انه
معاقب كان ذلك جائزا الحق غير ان الشرع ورد
بتكليف هذا النوع ولم بتكليف هذا النوع مع استوائهما
في الجواز وقال ابو اسحق الاسفرايني قال واذا كان
كذلك تكليف العبد ما ليس له قدرة عليه لاشتغاله
بضده جائز استحيل تكليف ما لا يطاق لاستحالة
وجود المعنى يقتضيه التكليف مع العجز لا للقبح و
السفه وهذا لان الذي يقتضيه التكليف استحقاق
نوع من العقوبة على ضرب من المخالفة فعلى هذا ظهر
التفرقة بين تكليف العاجز عنه الا انه عجز عنه
لاشتغاله بضده فان استحقاق نوع من العقوبة
عليه على ضرب من المخالفة موهوم وقوله قلنا
وكان الاتصاف بكون المحل اسود الساعة الآخرة ازلا يلزم
من استواء الشيئين معا في الوجود واستوائهما في صحة اضافته

الى كل منهما الى الاخر بل يصح اضافة احدهما بعينه الى
الاخر بعينه ولا يصح في عكسه كما يصح اضافة وجود المعلول
الى وجود العلة ولا يصح اضافة وجود العلة الى وجود المعلول
وهذا في العلل العقلية ظاهر فان اتصاف المحل بالسواد
مضاف الى قيام السواد به لا على القلب مع ان
اتصاف المحل بالسواد مع قيام السواد به وجدا
معاً وكذا في العلل الشرعية على المذهب الاصح فانه
ثبوت الملك مع الشرى والحل يوجدان معاً ومع
ذلك يضاف ثبوت الملك الى الشرى ولا يضاف
الشرى الى ثبوت الملك وكذا في النكاح يضاف الحل
اليه لا على العكس وبهذا الذي ذكرنا يندفع شبهة من
قال ان حصول الفعل موقوف على حصول القدرة
وحصول القدرة موقوف على حصول الفعل فكان
فحينئذ لم يتصور وجودهما اصلاً لانا نقول ان حصول
القدرة في ايضا مقارنة الفعل صار بمنزلة وجود
العلة لوجود المعلول وهو وجود الفعل ولم يقل احد
في العلة مع المعلول ان وجود العلة موقوف
على وجود المعلول فعلم بهذا ان التوقف من احد
الطرفين لا غير وهو ان وجود المعلول موقوف
على وجود العلة لا على العكس وهذا معنى قوله في الكتاب
وعلم بالعقل حصول الاتصاف بكون المحل اسود
لقيام السواد به لا على القلب وكذا هذا في كل علة مع
معلولاتها كقيام الحركة بالمحل مع تحركه والكسر مع الانكسار

والقطع مع الانقطاع والتغريق مع التفرق ثم للخصوم
شبه سوى ما ذكر في الكتاب بالكتاب والمعقول اما
اما الكتاب فقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم فينبغي
ان يكون كل من لزمته التقوى كانت استطاعة التقوى
موجودة معه وفيه القول بوجود استطاعة التقوى
مع عدم التقوى اذ غير المتقي لزمته التقوى فينبغي ان يكون
معه استطاعة التقوى دون وجود استطاعة التقوى ولا التقوى
قول بتقدم استطاعة التقوى على التقوى واحتجوا ايضاً
بقوله تعالى خذوا ما اتيناكم بقوة والاخذ بقوة
لن يتصور الا وان يكون القدرة سابقة على الاخذ
لا الاخذ بالتاكيد لن يتصور الاول ليكون اليد سابقة
عليه والمعقول لهم ان الكافر لو كان لا يؤمن
حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن فهو يبقى ابداً غير
مؤمن كالواقع في البئر اذا كان لا يخرج حتى ياتيه
بالحبل ولا ياتيه بالحبل حتى يخرج لم يخرج ابداً ولان
الكافر لو لم يكن معه قدرة الايمان لكان معذوراً
ولو لم يكن تعذيبه عدلاً اذ لا عذر للعبد والشاهد
اعظم من ان يقول لو قيل له لم لم تفعل كذا فيقول
لانى لم اقدر عليه فمثله في الغائب ويسالون
ويقولون هل اتقى احد معصية الله وهو قادر عليها
مراقبة لله تعالى فان قلتم لا فقد اعظمتم القول
في وصف الانبياء عليهم السلام وينبغي ان لا يثاب
احد في الاتقاء عن المعاصي وان قلتم نعم فقد اقررتم بوجود

الاستطاعة ولا فعل فالجواب اما الايات التي فيها
اشارة الى تقدم الاستطاعة فهي محمولة على الاستطاعة
الاولى التي هي سلامة الالات والاسباب وقوله
خذوا ما آتيناكم بقوة دليلنا لانه انما يصير اخذا
بالقوة اذا كانت القوة وقت الاخذ موجودة فاما
اذا كانت هي معدومة وقت الاخذ فلا يكون
اخذا بقوة كالاخذ باليدين ليس من ضرورة الاخذ بالقوة
تقدمها على الاخذ بل وجودها عند الاخذ ومن ضرورة وجودها
عند الاخذ ان لا يكون موجودة قبله لاستحالة بقائها
على ان اهل التاويل قالوا الخذوا ما آتيناكم بقوة اي بجد
ومواظبة واما الجد بيان قولهم ان الكافر لو كان
لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن فلا يتصور وجودها
كان من باب المثال فقلنا ان الاتصاف بالسواد مع وجود
السواد يوجدان معا ولا يتصور وجود احدهما بدون
الاخر ومع ذلك يوجدان والذي لا يوجد انما لا يوجد فيما
كان يتعلق كل واحد منهما بصاحبه تعلق المشروط
بالشرط فيكون وجود هذا شرطا لوجود ذلك ووجود
ذاك شرطا لوجود هذا فوجود المشروط يكون بعد وجود
الشرط فيصير شرط وجود كل واحد منهما تقدم صاحبه وهذا
محال فاما فيما يوجدان معا فلا استحالة في وجودهما
لعدم تعلق وجود كل واحد منهما بوجود الاخر تعلق
المشروط بالشرط بل وجودهما فيما نحن بصدده وجود
العلية من جانب واحد لا غير او وجود الشرطية من جانب

جانب واحد لا غير فلم يلزم المحال في وجودهما معا
لذلك واما قولهم لا عذر للعبد في ترك هذا عظيم فانه
يقول لو قيل له لم يفعل كذا فيقول اني لم اقدر عليه
فمثله في الغائب فقلنا هذا يكون عذرا فيمن منع
عنه القدرة لا فيمن ضيعها بايثاره بدله على انه لا يعاقب
على انعدام المامور بل لفعله ضد المامور به وقد فعل
ذلك عن قدرة والله الموفق واما قولهم هل اتقى احد
معصية الله وهو قادر عليها فنقول ان عنيت بالقدرة
قدرة الاسباب والالات فنعم وان عنيت قدرة
حقيقة كان السؤال محالا لان تلك القدرة توجد
مع الفعل فكانك قلت هل اتقى احد معصية الله تعالى
وهو فاعل لها وهذا محال ثم تقابل بمثل هذا التشنيع فيقال
هل اعطى الله تعالى ولي الطاعة حلية الطاعة فان
قيل لا تمكنت وحشية عظيمة وان قال نعم اقر بقولنا
والله الموفق

فصل في اثبات خلق افعال العباد

قد ذكرنا ان مسائل خلق افعال العباد من مسائل التعديل
والتجويز ومسائل التعديل والتجويز مبنية على معرفة صفة
الحكمة والسفه على ما قدمنا فكانت متصلة بمسائل
اثبات الرسالة وكرامات الاولياء لابتناء كل منهما
على صفة الحكمة والسفه غير ان مسائل الاستطاعة قدمت
على مسائل اثبات خلق افعال العباد لكون الاستطاعة شرط
الافعال والشرط مقدم على المشروط وجودا فكذا ذكرا فلما
فرغ من بيان الشرط شرع في بيان المشروط وهو بيان

فصل في اثبات خلق افعال العباد

اثبات خلق افعال العباد وقوله واختلف الناس
في الافعال الاختيارية قيد بالاختيارية لان جمهور الناس
متفقون في الافعال الاضطرارية على انها مخلوقة الله تعالى
وعمم بقوله للخلق ليتناول المكلفين بالعبادة
وغيرهم فزعمت المعتزلة وغيرهم ان تدبير الله فعال
عنها منقطع فالتدبير هو النظر في دبر الشيء اي في عاقبته
والمراد به ههنا الخلق اي خلق الله تعالى افعال العباد
منقطع بالكلية والحاصل ان للناس في افعال العباد
الاختيارية ثلاثة مذاهب مذهب اهل الحق وهو ان
افعال العباد مخلوقة الله تعالى مكسوبة العباد ومذهب
اهل الاعتزال وهو ان افعال العباد مخلوقة لهم فتدبير الله
تعالى عن افعالهم منقطع ومذهب اهل الجبر على خلاف
ذلك وهذان المذهبان على طرفي نقيض في الغلو
والتقصير وانما نشأ هذان المذهبان المتناقضان
اعني مذهب القدرية ومذهب الجبرية من اتفاق هذين
الفريقين على مقدمة كاذبة وهي ان دخول مقدور واحد
تحت قدرة قادرين محال لما وجدوا ذلك في
الشاهد محالا والشاهد اصل الغائب في الاستدلال
نظرت المعتزلة الى الدلائل الموجبة لكون العباد
فاعلين قادرين فتمسكوا بها وجعلوا افعال العباد
الداخلة تحت قدرتهم مخلوقة لهم خارجة عن قدرة الله
تعالى وعموا عن الدلائل التي توجب احالة خروج مقدور
عن قدرة الله تعالى ونظرت الجبرية الى الدلائل الموجبة لدخول

لدخول هذه الافعال تحت قدرة الله تعالى المثبتة احالة
ثبوت قدرة التخليق لغير الباري فتمسكوا بتلك الدلائل
وجعلوا الافعال مخلوقة لله تعالى خارجة عن ان يكون مقدورا
لغيره لاستحالة تعلق مقدرة غير الله تعالى بما تعلق به
قدرة الله تعالى وابوا ان يكون لغير الله تعالى
قدرة وقد جعلوا افعال الحيوانات كلها اضطرارية
وعموا عن الدلائل الموجبة لان يكون للعباد فعل وان
لهم القدرة على افعالهم فان كانوا يتجاسرون
اي ما كانوا يجتنبون ويتباعدون من اهل الحق اي
حيث الصورة لا من حيث المعنى فان اهل الحق لا يقولون
ان العباد يقولون اخراج افعالهم من العدم الى الوجود
واما الجبائية فيخالف اهل الحق في الصورة والمعنى
الى ان نشأ ابو علي الجبائي فقرأ ان لا فرق بين الايجاد
والتخليق فسمى العباد خالقين لافعالهم ثم تجاوز عن
ذلك بعض ملعون اخر في لفظ الكفر وهو المعروف
بالجعل فسمى باسم دل عليه فعله في استعمال اللسان والانجاس
حيث تجاسر على قول لم يتجاسر عليه مشرك وزعم ان
الله تعالى ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازا
وانما الخالق على الحقيقة هو العبد تعالى الله تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا النبض والنبضان
جريان رك من حد ضرب وهي على حسب ما يضاف الى محله
كقولهم جرى النهر وسال الميزاب ومذهب الجبرية باطل
اي مذهب الطائفة المنسوبة الى الجبر باطل وهو قوله تعالى اعملوا

تعلقت صح

ما شئتم فوجه التمسك بالآية من وجوه احدها انه تعالى امرنا
بالعمل والامر انما يستقيم في الافعال الاختيارية لا في الافعال
الاضطرارية حتى لا يصح ان يقال لاحد كل انت او مرض
انت وابرأ انت من مرضك لان هذه الافعال
ليست في وسعه وامكانه والثاني انه اسند العمل
الى العباد والاصل في اسناد الفعل الى شيء ان يكون
المسند اليه هو الفاعل على الحقيقة والثالث انه تعالى
اثبت المشية للعباد بقوله اعملوا ما شئتم بالاسناد
وهو آية ثبوت الاختيار للعباد لان المختار من يفعل
لمشية نفسه لكن المشية ههنا ليست على حقيقتها من
حيث الشرع وان كانت على حقيقتها من حيث القدرة
والمكنة وهذا لان العبد ليس له ان يكتسب الكفر والمعاصي
وان شاءهما فمن ثبت له المشية شرعا هو الذي لا يعاقب
ولا يلام على فعله وهنا ليس كذلك فعلم بهذا ان المراد
بالامر بقوله اعملوا ما شئتم الانذار والتمكين لا اثبات
المشية على طريق الاطلاق وقوله وافعلوا الخير وهذا
الامر على حقيقته على الاطلاق لانه لو اريد منه الفرض لا شك
ان الامر للوجوب وان اريد منه التطوع كان هو من الحقيقة
القاصرة على القول الاصح بخلاف الامر الاول فانه للتوبيخ
الا ترى انهما لا يتفاوتان في اثبات العمل والفعل للعباد
وقوله جزاء بما كانوا يعملون اثبت الجزاء بمقابلة
عملهم ولو كانوا مجبورين على العمل لما صح ترتب الجزاء على العمل
الذي كانوا مجبورين اثبت لهم اسماء العمال والفعلهم اسم

اسم الفعل فلو كان اسناد الفعل اليهم بطريق اسناد الفعل
الى المحل كما في جرى النهر وسال الميزاب لما سمي المسند
اليه فاعلا ولا عاملا فعلم بهذا ان اسناد الفعل اليهم ليس
على طريق الاسناد الى المحل وامر بذلك ونهى كما في قوله تعالى
وآمنوا بما انزلت مصدقا ولا تكونوا اول كافر به ووفائه
بالوعد كقوله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس
عن الهوى فان الجنة هي المأوى والوعيد كقوله تعالى فاما
من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى ولو كان
كله من الله تعالى لا فعل للعبد البتة اي ولو خلق الله افعال العباد
من وجه ليس للعبد فعل البتة كما في طال الغلام وابيض الشعر
لكان الله هو المطيع والعاصي فلا يبقى حينئذ للعبد فعل هو طاعة
عنه او فعل هو معصية منه كما في طول الغلام وانبياض
شعره حيث لا يكون الغلام بهذه الافعال مطيعا ولا
عاصيا لثبوت هذه الافعال في حقه بطريق الجبر من غير اختيار
منه والله تعالى اثبت اسم الطاعة والمعصية في افعال العباد
بقوله ومن يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله و
رسوله وقد سماه الله تعالى بذلك اي بما ذكر قبله وهو كون المنهي
عند ارتكاب المنهي عنه سفيها جائرا ظالما كما في قوله تعالى
سيقول السفهاء من الناس وقوله واما القاسطون
فكانوا لجهنم وقوله واولئك هم الظالمون في آيات
ثم ان كل احد يعرف بطريق الفرق اي ببديهة العقل
التي يثبت بها العلم بطريق الفرق على وجه كان منكره
معاندا ومكابرا يعرف كل الناس الفرق بين الافعال الحسية

الغلام صح

التي نحو جاء وذهب وبين الافعال الاضطرارية التي
نحو طال الغلام وابيض الشعر اذ هي تكون بالقول اراد
المناظرة تكون بالقول ولا قول لمن يناظر عندهم فيهم
تحقق المناظرة واذا كان الامر كذلك فمعنى لما كان
المناظر هو الله عندهم لم يكن المناظرة معهم لانه لا اقوال
لهم فحينئذ لم يبق الخائض في ذكر الحجج لاجل المناظرة اذ
بها يثبت الزام الخصم والخصم انما يكون باظهار قول
يخالف قول صاحبه وليس عندهم قول للخصم فلا يبقى
مناظرة فيضيع قوله واذا كان الامر كذلك لا معنى لاطالة
الكتاب الانقراض كذا شدن وهلاك شدن وقوله
انقرضوا عن آخرهم اي هلك جميعهم لو كان الله تعالى هو الخالق
يعني لخلق افعال الخلق بعضها المامور والمنهي لان فعل
المامور به او فعل المنهي عنه اذا كان مخلوق الله كان
الامر الصادر من الله تعالى للعبد امرا لنفسه لان الامر الحكيم انما
يأمر من يوجد منه فعل المامور به لا من لا يوجد منه ذلك
الفعل فوجود فعل المامور به لما كان بالله تعالى على قولهم
كلامهم لم يكن بد من ان يقال ان المخاطب بفعل المامور
هو ذات الله تعالى لا العبد لما ان فعل المامور به انما يوجد
من الله تعالى لا من العبد فكان الله تعالى ناهيا لنفسه عن ذلك
الفعل لا العبد وكذا الذم والمدح على افعال الخلق ينبغي ان
يكونا عائدين اليه اي الى الله تعالى اذ هو الموجد لها اي الموجد
لافعال العباد فلما صح رجوع المدح والذم الى العبد باعتبار
الاكتساب وجب ان يصح رجوعهما الى الله تعالى باعتبار الخلق

والايجاد بطريق الاولى اذ تأثير الايجاد في وجود تلك الافعال
اكثر من تأثير الاكتساب في وجودها ولذا يقولون دخول مقدور
واحد تحت قدرة قادرين محال اي وجود المقدور بقدرة
قادرين محال فاما قبل الوجود فللمقدور الواحد صلاحية
ان يوجد بقدرة قادرين او اكثر على طريق البدلية اي
فيحتمل ان يوجد المقدور الواحد بفعل هذا او بفعل
ذلك فان الخط الذي يكتب في القاعة مثلا قبل الكتابة
اذا وجد يحتمل ان يوجد ذلك الخط بكتابة زيد او بكتابة عمرو
وبدل كتابة زيد واما اذا وجد فلا بد ان يوجد بكتابة
احدهما لا غير فبعد الوجود لا يحتمل البدلية وقبل الوجود
يحتمل واذا ثبت هذا فنقول ان كتابة زيد لو حصلت
بخلق الله كان وجودها بخلق الله تعالى فبعد الوجود
بخلق الله تعالى كيف يوجد هي بكسب العبد فيعلم
بهذا ان قولكم يؤدي الى امر محال وهو ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل اعمالا بالشاهد الذي هو دليل الغاية يعني
ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال في
الشاهد كما لو قيل يوجد مثلا بناء بانيين بكل واحد
منهما على التمام فانه محال فكذا في الغائب ان يوجد افعال
العباد بتمامها وتحصل مع ذلك بتمامها بكسب العباد
فهو ايضا محال والمحال لا يتغير استحالته في الشاهد
والغائب كاستحالة اجتماع الضدين فان تلك
الاستحالة لا تختلف بين الشاهد والغائب
فكذا فيما نحن فيه فلو كانت افعال الخلق كلها تحت قدرة الباري تعالى

حاصل مجموع الترديد لا يخلو من اوجه ثلاثة وهو ان
افعال العباد اما ان كانت داخلة تحت قدرتي
قادرين اي قدرة الله تعالى وقدرة العباد وذلك محال
اعتبارا بالشاهد ثم بعد ذلك لا يخلو اما ان كانت
داخلة تحت قدرة الله تعالى من كل وجه بحيث لا
يتعلق بها كسب وهو باطل لانا لو قلنا بصحته
لصح مذهب الجبرية وقد ثبت بطلان ذلك المذهب
واما ان كانت داخلة قدرة العباد من كل وجه بحيث
لا يتعلق بها تدبير الله تعالى بوجه من الوجوه ولا محالة نوع من هذا
فثبت فصح ما ذهبنا اليه وهو قولنا ان افعال العباد
مخلوقة لهم ثم ذكر بطلان افعال العباد مخلوقة الله تعالى مع
كونها حاصلة بكسب العباد باوجه ثلاثة احدها من
حيث اثبات الشركة بين الله تعالى وبين العباد
في افعال العباد اذ لا نعني بالشركة سوى ان يتوقف
غير الله تعالى في حصول افعال العباد وذلك انما يثبت
على حسب قولكم حيث قلتم بانها حاصلة بخلق الله
وكسب العباد والثاني من حيث اثبات السفاهة
لله تعالى على قولكم هذا لما ان افعال العباد لو كانت
سفها كان موجدها ايضا سفيها كما ان مكتسبها سفيه
بالاتفاق بل اولى لان تاثير الخلق في حصول الفعل اكثر من
تاثير الاكتساب والثالث من حيث عدم التصور لما ان الوجود
اي وجود افعال العباد لما كان بخلق الله تعالى لا يتصور الكسب من العبد
بعد ذلك لما ان لو جود شيء واحد فبعد حصوله بخلق الله لم يبق شيء منه

منه يتعلق بقدرة العباد اذ تحصيل الحاصل محال ولما لم
يثبت وجود افعال العباد بقدرة قادرين بهذا الاوجه
الثلاثة وقد اثبتم بطلان مذهب الجبرية تعين ما
قلنا ان افعال العباد مخلوقة لهم لما ذكرنا ان
وجود افعال العباد لا يخلو من احد هذه الاوجه الثلاثة
فلما بطل الوجهان تعين الثالث لا محالة وتساويه
في هذا عندهم وكل ما دب ودرج الدبيب بدمر فلان
زنبور من حد ضرب والدرج بكذشتن ورفتن
من حد نصر وهذا الكلام عبارة عن تعميم كل ذي روح من الحيوانات
فان الدابة اسم لكل ما يمشي على الارض وكذلك
الدارج يقال درج الرجل والضب اي مشى ودرج في
المثل اكذب من دب ودرج اي اكذب الاحياء والاموات
فان قيل لو صح ما ذكرتم من قضية قوله ذلكم الله ربكم لا اله
الا هو خالق كل شيء يلزمكم من ذلك محال وهو ان يكون الباري
تعالى خالقا لذاته وصفاته فان اسم الشيء اسم جنس
وانه واقع على القديم والمحدث ولو صح لكم ان تخصوا
ذات الله تعالى وصفاته عن عموم الاية بدلالة العقل
صح لنا ايضا ان نخص افعال العباد لما ذكرنا من الدلائل
قلنا المفهوم في المتعارف من مثل هذا الخطاب
ان لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب ليحتاج الى
تخصيصه بالدليل بل نحو قول الرجل انا ضارب من في الدار و
قاهر من في البلدة لا يسبق الى الاوهام انه يكون ضارب
نفسه او قاهر نفسه وان ذكر بلفظ العموم وكذا في الاحكام

اذا قال الرجل لامراته طلقي نسائي من شئت وله
اربع نسوة وهي منها لا تدخل المخاطبة في هذا الخطاب
حتى لو طلقت نفسها لا يقع فكذا هذا وحاصله ان
المخصوص من العام ما يصلح ان يكون متناولا للفظ
العام ثم يخص منه العام بدليل والمخاطب بالكلام
العام لا يصلح ان يكون متناولا للفظة العام فلا
يصلح ان يكون مخصوصا منه كما ذكرنا في المثال فعلم
بهذا ان هذا ليس من قبيل تخصيص العام وقد ذكرنا اربع
من هذا في فصل ابطال التسمية في هذه المسئلة فان قيل
افعال العباد غير مرادة بهذه الاية لان الاية خرجت
مخرج التمدح ومن افعال العباد ما هو كفر ومعصية و
قبيح والتمدح لا يقع بخلق هذه الاشياء قلنا لا نسلم
ان التمدح لا يقع به بل يقع التمدح بالاية لان كل فاعل
منا فاعل يفعل فعل نفسه فلا يقع به التمدح لانه يصير
كانه قال الله تعالى خالق كل شيء هو فعله وانما يقع التمدح
بخلق فعل غيره ليكون ذلك الغير محتاجا اليه وهو
لا يكون محتاجا الى ذلك الغير واما قوله من
افعال العباد ما هو كفر ومعصية واما القبيح فعل
الكفر والكسب لا خلق الكفر على ما يجيء بيانه بتمامه
ان شاء الله تعالى فان قيل هذه الاية وردت في الاجسام
دون الاعراض لان المنازعة في تخليق الافعال ما
كانت ثابتة في زمن النبي عليه السلام بل حدثت
بعد ذلك وانما الخلاف في ذلك الزمان كان بين

بين الموحدين والثنوية والمجوس والزنادقة في
تخليق الاجسام الضارة يعني انهم كانوا يقولون الخالق
اثنان احدهما خالق الاجسام الضارة والثاني خالق
الاجسام النافعة والاية وردت لرد ذلك قلنا
لا كذلك بل الخلاف في خلق الافعال كان في ذلك
الزمان وقبل ذلك فان طائفة من اليهود يقال
لهم العنانية كانوا على ما ذهب اليه المعتزلة واكثر النصارى
كانت يقولون بالجبر فاذا هذه دعوى كاذبة على انا
نقول هب ان الخلاف في هذه المسئلة لم يكن
في ذلك الزمان ولكن نقول ان الله تعالى لما كان عالما
بحدوث مقالتكم الفاسدة المضاهية لمقالة اولئك
الثنوية اقام الدلالة السمعية على بطلان كل من ذلك
ما كان ثابتا وما كان مستحدثا مما يضاهيه
وليس بيان الكتاب بمقتصر على ما وقع في ذلك
الزمان بل يتضمن الكتاب بيان ما يحتاج اليه ويبتلى
به الى انقراض الدنيا وفنائها وبقوله تعالى والله خلقكم و
ما تعملون اي وعملكم فان كلمة ما اذا اتصلت
بالفعل صار عبارة عن المصدر يقول اعجبني ما صنعت
اي صنعتك والخصوم يعترضون على هذا ويقولون
المراد منه المعمول اي خلقكم ومعمولكم وهو الاجسام
المعمولة وهي اجسام ولا خلاف في كونها مخلوقة بخلق
الله تعالى نظيره قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون وهم
ما كانوا يعبدون فعلهم الذي هو النحت بل كانوا

يعبد من المنحوت وكذا قوله تلقف ما يأفكون
والجواب ان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل كانا بمجموعهما
عبارة عن المصدر عند الاطلاق وهذا مذهب سيبويه
وانه خالفه الاخفش في ذلك حتى جوز سيبويه ان يقال
اعجبني ما قمت اي قيامك ولو كان ذا عبارة عن المفعول
لما جاز ذلك الا في الفعل المتعدي والاخفش لا يجوز
الا في المتعدي غير ان العارفين بكلام العرب المتبحرين
في علم النحو مالوا الى تصحيح قول سيبويه واذا ذكر
العائد واستوائها فقيل اعجبني ما صنعته حينئذ يكون
عبارة عن المفعول وفي كل موضع جعل عبارة عن المفعول
كان باضمار الهاء لكن ذلك عدول عن ظاهر الكلام فلا
دليل على ذلك فمن ادعى قيام الدليل فليبرز والدليل
على انه عند الاطلاق ينصرف الى ما بينا قوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون اي بعملهم دون معمولهم وكذا في قوله تعالى
اتعبدون ما تنحتون اي نحتكم لانهم لما كانوا لا يعبدون
تلك الاعيان الا بعد ما نحتوا فلم يروها مستحقة للعبادة
الا به صاروا في الحقيقة عابدين نحتهم دون منحوتهم هذا
كله مما ذكره المص رح فان قلت ما جوابه
عما ذكروه في الكشاف في هذه الاية في سورة والصافات
ان جعل كلمة ما هنا مصدرية يأباه معنى الاية اباء
جليا وينبو عنه نبوا ظاهرا وذلك ان الله تعالى
احتج عليهم بان العابد والمعبود جميعا خلق الله فكيف
يعبد المخلوق المخلوق على ان العابد منهما هو الذي عمل صورة

صورة المعبود وشكله ولولاه لما قدر ان يصور
نفسه ويشكلها ولو قلت والله خلقكم وخلق عملكم لم
يكن محتجا عليهم ولا كان لكلامك طباق قلت
بل الطباق فيما قاله المص رح لان جعل كلمة ما مصدرية
حتى يؤول معنى الاية الى ان يقال والله خلقكم وعملكم لان
المشركين لما كانوا لا يعبدون تلك الاعيان الا بعد
ما نحتوها كان الداعي الى عبادتهم عملوا اياها اصناما
فكان عملهم المتصل بتلك الاعيان هو معبودهم وكانوا
مناقضين في عباداتهم حيث عملوها وعبدوها فان
من حق المعبود ان يكون مستغنيا عن العابد وان يكون
مفتقرا الى المعبود وهنا على العكس فكانوا مناقضين
في عباداتهم مع عملهم اياها اصناما ثم ان الله تعالى اثبت
مناقضتهم في عباداتهم وعملهم اياها اصناما بهذه الاية
وهذا المعنى انما يستقيم اذا كانت كلمة ما مصدرية وذكر
المص رح ولان الله تعالى لم يكن خالقا للمعمول
لو لم يكن عملهم مخلوقا له لان ذلك الجسم بدون عمل
العباد لا يكون معمولا والله تع اثبت الخلق للمعمول
فدل ان العمل الذي صار به الجسم المخلوق معمولا كان
مخلوقا حتى جعل المعمول مخلوقا له والمعقول لنا في
اثبات قدرة التخليق للعبد محال الى اخره قال
المص رح الكلام في المسئلة يقع في مواضع احدها
في اثبات الاستحالة لثبوت قدرة التخليق لغير الله تعالى وفي ان العبد
له فعل بطريق الاختيار وفي ان دخول مقدور واحد تحت قدرة

قادرين من جملة المجوزات دون الممتنعات وفي ان لا حاجة
بنا الى بيان ماهية الكسب وفي ان ايجاد القبيح ليس بقبيح
والسادس في بيان ماهية الشركة اما الاول فان
اثبات قدرة التخليق لغير الله تعالى محال الدليل
على ذلك من وجوه احدها ما ذكره في الكتاب بقوله
لان من شرط قدرة التخليق ثبوت العلم للخالق بالمخلوق
وثبوت الشيء في حال العدم شرطه الذي علق وجوده محال
بدليل قوله تعالى الا يعلم من خلق فوجه التمسك بهذه
الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى هو ان الله
تعالى اخبر بقوله واسروا قولكم او اجهروا به الى اخره
انه يعلم ما اسر به العبد في قلبه وما جهر ثم قال الا يعلم
من خلق وهو بيان انه هو الخالق لانه جعل كونه خالقا
مقدرا لما اخبر من تعلق علمه كانه قال وهل يتصور انه لا يعلم
من خلقه وابداست الشيء بما هو ظهر منه ولا يرتاب
احد في كون الافعال معلومة لله تعالى والله تعالى جعل العلم
بهذا ثابتا بثبوت تخليقه له فكان هذا اخبارا بكونه
مخلوقا له ثم بنا الثبوت العلم به على كونه مخلوقا
له ومثل هذا من اظهر ما يستدل به من النصوص وفيه اشارة
ايضا الى ان كل خالق ينبغي ان يكون عالما لما خلق
لانه اثبت علمه بما اسروا وجهروا باثبات تخليقه
لذلك ولو جاز التخليق ممن لا علم له بما خلق لم يكن اثبات
العلم باثبات العلم باثبات ما يجوز ثبوته بدون العلم
حكمه كمن يقول لا اخر انا عالم بالفقه والكلام ثم يقول الا ان

الا اعلم ذلك وانا ابن بزاز او يقول وانا طويل او قصير او
يقول الا يعلم الفقه من هو بطل كمي او جواد سخي جل الله تعالى
ان يثبت علمه بشيء بناء على ما لا يوجب له العلم به ويجوز تعريه
عن العلم فيكون في اثباته سفيها مثبت الشيء بما لا يوجب ثبوته
به كالذين يجهلون طرق اثبات الاشياء على منكري ثبوتها فصح
ما ادعينا من ثبوت العلم بالمخلوق شرط الثبوت قدرة التخليق
او قرينة لها لا تزايلها بوجه من الوجوه فاذا اثبت احقية قول
اهل الحق بكتابه نصا حق اشار لهم الينا الى ما هو المعقول
في المسئلة نصرة من الله لحزبه وتاييدا لدينه بكلي نوعي الحجة
الحجة بها السمعي والعقلي والله تعالى يحق الحق ويبطل الباطل
ولو كره المجرمون وكذا بداية العقول ان ابتداء نظر كل احد فيه
من راى بناء محكما متقنا حكم باول نظره وابتداء فكرته بان بانيه
عالم بالبناء ولو لم يكن عالما بعلم البناء لما وجد منه مثل ذلك
المحكم فلما اشترط العلم في صحة الكسب مع قصور بالنسبة الى التخليق
وجب ان يشترط في صحة التخليق الصادر من خالق السموات
والارض وما بينهما بالطريق الاولى و قوله بدلالة ان ضمير
النسبة منه راجع الى بداية العقول واعتراف الخصوم
ثم الخلق لا علم لهم بكيفية الاختراع والاخراج من العدم
الى الوجود ان لا علم لهم بحسن افعالهم وقبحها في جميع ذلك على
القطع والثبات بل يعتقد الفاعلون بعض افعالهم
حسنا وهو قبيح ويعتقدون بعضها قبيحا وهو حسن كالكافر
يعتقد الكفر حسنا والاسلام قبيحا وكذا لا علم بما يخرج فعلهم
من المقادير والاحوال الا ترى ان الماشي اذا اراد ان يمشي

الى مسافة مقدرة فلا يعلم قبل وجود مشيه عدد ما يحصل
من خطوات في قطع تلك المسافة بطريق التيقن ولا يعلم ايضا
مقدار ما يمضي من اجزاء الزمان في عشر ساعات او اكثر منها
او اقل على التيقن وانما يعلم ما يعلم على طريق الحزر والظن الذي
لا يدخل تحت حد العلم حتى انه لو حزر عدد ما يقطع من
الزمان يقع في بعض الاوقات على خلاف ذلك
بل هو الغالب ومع هذا فعل العبد بتدبيره وانه يقدر
ان يقدر الله تعالى غالبا على تدبير العبد ثم لو مشى مسافة
مقدرة لا يعلم عدد خطوات مشيه الذي وجد منه فلو كان
لفعله لوجب ان يعلم قبل انه يوجد منه الفعل وبعد
ما وجد منه الفعل قدر ما قطع من اجزاء الزمان وعدد
خطواته اذ العلم شرط التخليق على ما ذكرنا فلا يوجد
المشروط بدون شرطه وفي هذا حكاية وهي ان
فقيهين من اهل السنة والقدرية اجتمعا على طعام فقصعة
ثريد وان الخبز فيه فثردا وخلطا ثريدهما فيه ثم قال
الفقيه للقدري ثريدي من ثريدك فقال القدري لا ادري
فقال الفقيه تخلقه ولا تدري عند فوت شرط قدرة
التخليق لا وجه لاثباتها اذ لا وجه لاثبات قدرة التخليق
لما ان المشروط لا يوجد بدون شرطه وكذا من خاصية
التخليق ان الفعل يخرج على حسب ارادة الخالق
يعني لو كان للعبد قدرة الاختراع والايجاد لوجد
على ما يريد من الوصف وحيث لم يوجد الفعل على وفق
مراده دل ان الموجد لذلك غيره فيجعل فعلا له على الوصف الذي

الذي شاء الموجد ان يوجده ودليل خروج فعل العبد
عن الوصف الذي يقصده العبد امران احدهما ما يعرف
امتناع حصول ما قصده من الوصف بالعقل والآخر يعرف
فيه ذلك بالحس اما ما يعرف فيه ذلك بالعقل فهو ان
الكافر يعتقد وجوب عبادة الصنم ويريد حصول ذلك
كله على صفة الحسن دون القبح فيقع فعله على ما يضاد
الحسن واما ما يعرف ذلك فيه بالحس فان الانسان
يتأذى بالمشي الدائم ويتألم بالقيام الممتد اللازم وكذا
كل فعل تأبى المرء عن اكتسابه وواظب على ارتكابه ولا شك
ان الفعل لا يقصد اليه الفاعل ليتألم به ويتأذى
ومع هذا حصل موذيا متعبا فصح بما ذكرنا خروج
الفعل على ضد ما يقصده العبد من الوصف وما لم يقصد
فاذا لم يوجد على ذلك دل ان له موجدا اخرج الموجود
على ما اراده وكذا الكافر يقصد ان يكون كفره حسنا و
صوابا وهو واقع ما قصده الكافر فعلم ان له موجدا
آخر يوجده على وفق ما يريد فان قالوا هب ان
صفة القبح للفعل وكون الفعل موذيا متعبا تولى
غير الكافر والماشي ايجاده ولكن لم قلتم ان ايجاد نفس
الكفر والمشي تولى ايجادهما غير الماشي والكافر قيل
هذا السؤال يتحقق فيما اذا كانت الصفة معنى زائد
الموصوف كما في الاجسام وصفاتها فيتخبط انسان
فيقول يتولى فاعل ايجاد الصفة وآخر ايجاد الموصوف
فلا يكون محيلا في نفس الدعوى وان كان الدليل يوجب

فاسد قول من يدعي تعدد الموجدين فاما في الاعراض التي
كانت صفاتها في الحقيقة راجعة الى ذواتها فلا يستقيم
مثل هذا الكلام ولا وجه للقول بالوجوب لا بموجب يعني وان
زعموا ان الافعال من هذه الوجوه ليست بداخلة تحت
قدرة العبد لانعدام شرط القدرة وليست بداخلة ايضا تحت
قدرة الله تعالى لئلا يلزم الجبر فحينئذ كان حصول الفعل بذاته
من غير حاجة الى موجد له مع كونه محدثا ولو جاز ذلك في الفعل
لجاز في جميع العالم ولو جاز في جميع العالم لبطلت الدلالة
على ثبوت الصانع فان قالوا من الجائز ثبوت العالم
للعبد بفعله من هذه الوجوه واذا كان ثبوت الشرط
وهو العلم من الجائزات كان ثبوت القدرة من الجائزات
قيل لهم هذا عدول عن الكلام في المتنازع فان التنازع
بيننا وبينكم وقع في هذه الافعال الحاصلة مع الجهل
من العباد بها بهذه الوجوه فادعيتم انتم كونها مخلوقة للعباد
ونحن ابينا ذلك واثبتنا بالدليل الحالة فبعد ذلك
تصور ثبوت هذه الشريطة في الحالة مما لا ينفعكم لان ما
ذكرنا ثابت بالدليل وما ذكرتم احتمال تصور ثبوت هذه
الشريطة فكان الثابت بالدليل اولى وقوله
اي خصمه ما قلنا انه ليس للعبد قدرة تخليق فعله
لان اثبات قدرة التخليق للعباد يؤدي الى تعجيز
الصانع او منعه عن الفعل فانه تعالى قادر على ان يخلق
في يد زيد حركة هذا على قول طائفة من المعتزلة فان لله
تعالى قدرة على افعال العباد كما لهم عليها ويقع كل واحد منهما

منهما اما من الله تعالى ومن الانفراد بالايجاد واما مذهب بعضهم
فقدرة الله تعالى منتفية عن افعال العباد لان فعل العبد
لما كان مقدورا للعبد لم يكن مقدورا لله تعالى لاستحالة
كون مقدور واحد لقادرين قلنا هذا باطل لان الله
الله تعالى هو الذي يتولى اعطاء العبد قدرة الفعل وهو المقدر
له ومن المحال ان يقدر ذاتا اما غيره على ما لا قدرة للمقدر
عليه ولو جاز ذا لجاز ان يقدر المقعد غيره على غير المشي
الذي المقعد عنه عاجز وهو محال وكذا من المحال ان يعلم
ذات غيره شيئا لم يكن ذلك الشيء معلوما لهذا المعلم
من غير فصل بين القديم والمحدث فكذا هذا واحالة
هذا مما يعرفه العوام ببداهتهم واوائل عقولهم حتى لو صور
لاغبى خلقه الله تعالى من العوام قول المعتزلة في تجويز
تخليق الله تعالى القدرة للعبد على ما لا يقدر الله تعالى
عليه بنفسه او يقدر احد من العباد اقدار ذات تما على
ما لا يقدر عليه الذات المقدر لتسارعوا الى تسفيه
القائل به الراضي بذلك مذهبا لنفسه كما يعرفون
احالة تعليم ذات تما ذاتا ما لا علم للمعلم به لكونه ظاهرا
في الاحالة وكذا هذا نقول على قول الطائفة الاولى
من المعتزلة اذا اوجد العبد ما كان من فعله هل بقي
لله تعالى على ذلك الفعل قدرة الايجاد فان قالوا نعم
فقد احالوا لان ايجاد الموجد محال وان قالوا لا فقد
اقروا بازالة العبد قدرة الله تعالى عما كانت ثابتة عليه
ومنعه اياه عن ايجاد ما كان قادرا على ايجاده وهذا هو التعجيز

عندنا والمنع عندكم وكل ذلك محال ممتنع ولما ادى هذا القول
الى التعجيز كان مؤديا الى ابطال دلائل الموحدين لانه لما جاز
ان يكون البارى عاجزا بتعجيز الغير اياه ولا تبطل ربوبيته
مع ذلك وجب ان يجوز صانعان للعالم واكثر وان
كان البعض يعجز بعضها وقد ذكرنا بيان هذا على الاستقصاء
في فصل اثبات وحدانية الصانع فان قيل كما يلزم
تعجيز الله تعالى من خلق العبد احد الضدين في يده عن
خلق زيد الضد الآخر كذلك يلزم تعجيز الله تعالى نفسه بخلقه
احد الضدين عن خلق الضد الآخر قلنا لا كذلك لان خلق
الله تعالى احد الضدين عن خلق الضد الآخر قلنا لا كذلك
لان خلق الله تعالى احد الضدين في يد العبد آية تنفيذ قدرته
فلا يكون ذلك تعجيزا وانما امتنع خلق الضد الآخر لكي لا
يلزم اجتماع المتضادين فكان امتناع خلق الضد الآخر لتنوع
المحل لاستلزام المحال على ذلك التقدير وهو اجتماع المتضادين
فلا يكون ذلك عجزا قال المص رح ان الله تعالى قادر عندنا
على كل واحد من المتضادين على البدل فيوصف بانه قادر
على ايجاد السكون في هذه الحالة بدلا عما اوجد فيه من الحركة وكذا
على القلب ولا يوصف بالقدرة على المتضادين على الاطلاق
لكون اجتماعهما محالا فلا دخول للمحال تحت القدرة فان قيل
كما يلزم تعجيز الله تعالى على قود كلام الخصم بان خلق زيد في يده
سكونا من خلق الله تعالى الحركة كذلك يلزم تعجيز الله عن خلق
الحركة على قود كلامكم ايضا فان زيدا لما اكتسب في يده سكونا
لا يتصور خلق الله تعالى في يده حركة فكان تعجيزا قلنا لا كذلك

لا كذلك فان العبد لا يكتسب فعلا الا بعد ان يريد الله
تعالى ذلك الفعل من العبد فكان داخلا تحت ارادة
الله تعالى وقدرته واليه اشار الله تعالى بقوله وما تشاؤن
الا ان يشاء الله تعالى فلم يلزم من ذلك تعجيز الله بل هو تحقيق
لما اراده الله تعالى وقال المص رح في هذا الموضع ومثل
هذا التعجيز او المنع لا يلزم باثبات قدرة العبد على الكسب
لان كسبه مقدور الله تعالى لان الله تعالى هو الموجد له فلا
يكون اشتغاله بالكسب ازالة قدرة الله تعالى عن مقدوره
فلا يلزم التعجيز او المنع بخلاف اثبات قدرة التخليق على ما قررنا
وعن هذا كله خرج الجواب عن سؤال من سأل بان اذا اراد الله
الحركة في يد شخص فلا يخلو اما ان يقدر العبد على الامتناع
او لم يقدر فان لم يقدر يلزم الجبر وان قدر يلزم منه شيء
خلاف ما اراد الله تعالى وهو محال قلنا هذا التقسيم باطل فانه
ارادة العبد شيئا وفعله على خلاف ما اراده الله تعالى محال
فكان فعله واقعا على وفق ما اراده الله لا محالة فكان
التقسيم باطلا وعلى هذا ما ذكره المص بقوله وعلى هذا القول
يبطل قولهم ان ما قلتم يؤدي الى جعل العباد مضطرين
او الى تعجيز الله تعالى فان الله تعالى اذا اراد شيئا ان يخلق
كسب العبد ان كان للعبد قوة الامتناع فقد عجز الله تعالى
عن تخليقه وان لم يكن قدرة للامتناع فهو مضطر فانا
نقول ثبت بالدليل ان الاختراع من قبل العبد وان له فعلا
فكان مجموع الدليلين موجبا كونه قادرا مختارا وكون
العبد فاعلا مكتسبا مختارا وما قلتم من السؤال يوجب بطلان

احد هذين الوجهين وما ثبت بالدليل المتيقن غير محتمل
للبطلان واذا كان السؤال في نفسه باطلا ثم نقول ان كان
الله تعالى اراد الحركة الضرورية من العبد فيخلقه ولا يكون للعبد
قدرة الامتناع وان اراد تخليق الحركة الاختيارية والعبد يتمكن
منه الامتناع لان الله تعالى انما اراد خلق تلك الحركة اذا ارادها
العبد واختارها وقصد اكتسابها فيخلقه الله تعالى لا محالة باجراء
العادة في تخليقه عند وجود قصد العبد لا لكونه ملجأ الى ذلك
فان قيل لما لم يجز للعبد ان يريد شيئا خلاف اراده الله تعالى
كان مجبولا لا محالة فكيف يكون مختارا بعد ذلك قلنا
الله تعالى خلق العبد مختارا وما يفعله العبد يفعله باختيار
فلو كان العبد مجبورا يلزم خلاف ما اراد الله تعالى وانه محال
ثم ان المعتزلة انما يثبتون لغيره قدرة التخليق لئلا
يكون الله تعالى معاقبا عباده على ما يخلقه هو بنفسه
يخرجه من العدم الى الوجود فيكون عادلا في تعذيبهم غير
ظالم في عقابهم فابطلوا التوحيد فهو العدل وقد بينا
انهم حيث انكروا ان يكون الكلام معنى قائما بذات الله
تعالى او شيء من الصفات بل قالوا بذات الله تعالى لا صفة
له تحقيقا للتوحيد ابطلوا امره ونهيه وخرج الفعل عن كونه
طاعة او معصية وكان التعذيب على ما ليس بمعصية
فكان ظلما فابطلوا عدلهم بتوحيدهم وقد بيناه مستقصى
في مسئلة الكلام ولو قيل انهم ابطلوا عدلهم بعدلهم وتوحيدهم
بتوحيدهم لكان صوابا بيانه انهم اثبتوا الاستطاعة سابقة
على الفعل لئلا يؤدي الى تكليف ما لا يطاق ثم قد ذكرنا انها

انما تنعدم عند الفعل فاذن كل فعل عندهم لا قدرة
للفاعل عليه كان تكليفه تكليف ما لا يطاق والامر به
والنهي عنه باطل والتعذيب عليه ظلم فابطلوا عدلهم بعدلهم
وابطلوا توحيدهم بتوحيدهم فانه لو جاز وجود العالم بذاته
لا حيوة له ولا قدرة ولا علم لجاز كل جزء من اجزاء العالم بكل جماد
ومواتٍ ولم يبق دليل على وجود العالم بالله تعالى فصار كل موات
وجماد جائز الالوهية ممكن الربوبية وقوله يؤدي الى التعجيز
الصانع او منعه عن الفعل اي التعجيز عندنا والمنع عند الخصم لانه
الباري لو كان قادرا على ان يخلق فيها سكونا ثم من المحال
ان يوجد مقدور كل واحد منهما في المحل في وقت واحد للتضاد
بين الحركة والسكون وهذا لا نزاع فيه لعاقل واذا كان الامر
كذلك فقد تعلق حينئذٍ ثبوت قدرة الله تعالى على مقدوره
بامتناع العبد عن تحصيل مقدوره فكانت قدرة الله تعالى
على مقدوره موقوفة على امتناع العبد عن تحصيل مقدوره
والعبد في الامتناع عن تحصيل مقدوره مختارا ان شاء امتنع
وان شاء لم يمتنع فكان مختارا في ازالة قدرة الله تعالى ان شاء
ازالها عن مقدوره وان شاء لم يزلها وازالة القدرة تعجيز
عندنا وعندكم منع لجواز انضمام القدرة مع المنع عندكم لانكم
تقولون ان الله تعالى قادر مع ان للعبد قدرة منع الله تعالى
عن خلق الحركة بخلقه العبد في يده نفسه السكون وكلا الامرين
اعني المنع والتعجيز محال وتخليق بعض الاعراض عند جمهورهم
سوى معمر فان جمهور المعتزلة يجعلون كل فعل حصل من احد
من المخلوقين الا اشياء باختيارهم مخلوقا لهم خارجا عن مقدور الله

فيكون لكل كلب وخنزير ودودة وبعوضة شريكا لله تعالى في العالم بعض العالم له لا قدرة لله تعالى عليه وبعضه لله فيذهب كل منهم بما خلق وهؤلاء الجمهور منهم كلهم فما هو المجوس وأربوا عليهم بما ذكروا اما على قول معمر لعنه الله تعالى فالله تعالى لا قدرة له على شيء من الاعراض وما تولى ايجادها ولا هي داخلة تحت قدرته انما الاجسام هي التي تخلق الاعراض بعضها بطبايعها وبعضها بالاختيار فما خلقه الله تعالى عنده لا صحة ولا سقما ولا موتا ولا حيوة ولا لونا ولا رايحة ولا طعما ولا تركيبا ولا حركة ولا سكونا وغير ذلك وفيه فساد من وجوه احدها انه يجوز تخليق الاعراض من الموات والجمادات ولا حيوة لها ولا علم وتلك الاعراض افعال محكمة متقنة وتجويز تخليقها ممن لا علم له ولا قدرة ولا حيوة يبطل كون الصانع موصوفا بهذه الصفات اذ الفعل المحكم والمتقن دليل ثبوت هذه الصفات والثاني ان بداية العقول تحكم عليه بالجهل والحمق حيث جوز الاحكام افعال المحكمة ممن لا حيوة له ولا علم ولا قدرة والثالث انه جعل لله تعالى شريكا في تخليق العالم مما لا يحصى لان العالم منقسم على قسمين اعيان واعراض ولم يكن من الله تعالى الا قسم الاعيان وكان القسم الآخر حاصلا من غيره فكان العالم مخلوقا له ولغيره فكان قوله شرا من قول المجوس بوجود احدها ان المجوس لا يثبتون للصانع الا شريكا واحدا وهو الذي يخلق الشرور واما معمر لعنه الله تعالى وهو رئيس المعتزلة فانه اثبت ما لا يحصى من الشركاء والثاني انه جوز وجود الفعل المحكم ممن لا حيوة له ولا

ولا علم ولا قدرة والمجوس انكروا ذلك والثالث انه جعل صنع كل جماد وموات الكثير من صنع الله تعالى لان الله تعالى ما خلق الا الاجسام ثم كل جسم يخلق اما باختيار واما بالطبع مما لا يحصى من الاعراض فيكون بمقابلة كل فرد من اجسام العالم الذي تولى الله خلقه ما لا يحصى كثرة مما لا يخلقه الله تعالى والرابع ان المجوس ما اضافوا الى غير الصانع الحكيم الا الشرور والقبايح تنزيها ومعمر كما اضاف الشرور والقبايح من الموت والسقم والمرض والزمانة والعمى والصمم وغير ذلك اضاف ايضا المحاسن والخيرات من الفرح والسرور واللذة والحيوة والصحة والبصر والسمع وغير ذلك فضاهى المجوس في اضافة الشرور الى غير الله واربى عليهم باضافة الخيرات والمحاسن بهذا كله مما ذكره المص رحمه الله في التبصرة والى هذه الوجوه اشار في الكتاب بقوله بل المجوس اسعد حالا منهم وذكر بعض ذلك الوجوه بقوله فانه عندهم ليس لله الا شريك واحد وعند المعتزلة لله تعالى شركاء في تخليق العالم لا يحصون كثرة فان قلت ذكر في الخلاصة في الجنس الخامس من كتاب الفاظ الكفر لو قال رجل اليهودية خير من النصرانية يكفر وينبغي ان يقول النصرانية شر من اليهودية فكيف ذكر المص هذا اللفظ وهو قوله بل المجوس اسعد حالا منهم فكان من حقه ان يقول بل المعتزلة اشقى من المجوس او بل المعتزلة شر من المجوس ليكون على وفق رواية الخلاصة كما ذكر مثل ذلك في التبصرة على ما ذكرنا قلت الجواب عنه من وجهين احدها بطريق الوفق بين ما ذكر في الكتاب

هنا وبين ما ذكر في رواية الخلاصة فانه ذكر في الخلاصة
بلفظ الخيرية مطلقا غير مقيد بحالة فيدل على زيادة الكمال والخيرية
وانتهائه فيها وقال في التقويم في مسائل الاجماع في التمسك بقوله
تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكلمة خير يدل على نهاية الخيرية
ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونة
مع الحق على الخصوص فدلت صفة الخير وهي بمعنى افضل
على انهم مصيبون لا محالة الحق الذي هو حق عند الله فلما كان
معنى الخيرية هكذا وذكرت بطريق الاطلاق كان معنى قول من
قال اليهودية خير من النصرانية انه ليس فيها شائبة شيء من الشر
لانها لما انتهت في الخيرية لم يبق منها شيء من الشر لا محالة ولما
وصف اليهودية بمثل هذا الوصف مع ان شرية الكفر فيها
باقية كان كافرا لوصول الكفر بغاية الخيرية واما في الكتاب
من ذكر السعادة للمجوس فانما ذكره مقيدا بقوله حالا لا مطلقا
فكان معناه بل المجوس اسعد وصفا ام من حيث وصف شريك
واحد بالنسبة الى وصف الشركاء فكان كونهم اسعد راجعا
الى قيد ذلك الوصف الذي هو تقليل الشركاء لا الى نفس المجوسية
فلم يلزم من ذلك من ثبوت الكفر فما ذكر في الخلاصة بثبوت الكفر فيما
ذكر في الكتاب لانه ما ذكر في الخلاصة مطلق وما ذكر في الكتاب
مقيد والمطلق غير المقيد فلا يتقاسان في استدعاء الكفر و
المصنف رح اعلى حالا واجل منصبا في انواع العلوم بالنسبة
الى صاحب الخلاصة وامثاله فلا يحوم حوله شيء من التهم ولكن
يحتمل ان يكون في قول الرجل اليهودية خير من النصرانية روايتان
في رواية يكفر وفي رواية لا يكفر فاخذ المص رح برواية انه لا يكفر

لا يكفر فقال بل المجوس اسعد حالا منهم لقيام الدليل على ما ادعاه
وهو الذي ذكرنا من الوجوه الاربعة فان قيل هذا الذي ذكره المص رح
لا يصح باي وجه كان من الوجوه الاربعة لان المعتزلة
لا يخلو اما ان يكونوا كافرين او مسلمين فان كانوا كافرين
فلا يفضل بعضهم على البعض لما ان الكفر كله ملة واحدة وان
كانوا مسلمين فلا يفضل المجوس عليهم ايضا في السعادة
لانه لا مساواة بينهما فكيف الفضل للكافر على المسلم قلت
اما قولك لا مفاضلة للبعض على البعض بعد استوائهما
في الكفر لما ان الكفر كله ملة واحدة فممنوع الا ترى ان اهل الكتاب
يستوون مع المجوس في نفس الكفر يفضلون عليهم في بعض
احكام الاسلام وهو حل ذبيحتهم ونكاح نسائهم لقربهم الى
اهل الاسلام من المجوس فعلم بهذا ان استواءهم في الكفر لا يمنع
مفاضلة بعضهم على البعض في القرب من اهل السعادة الابدية
الى قوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم
فيتفاوت دركات جهنم في الآخرة لم يكن الا لتفاوت عمل اهل
الكفر في عملهم في الدنيا واما اتحاد ملة الكفر من حيث
نفس الكفر لا غير وذلك لا يمنع ان يفضل بعضهم على البعض في
القرب من اهل السعادة الابدية لتفاوتهم في التفاوت بالازدياد
حيث يجري فيه الاشد والاضعف قال تعالى الاعراب اشد
كفرا ونفاقا وقال كذبت ثمود بطغواها اذ انبعث
اشقاها فكذا ينبغي ان يجري الاشد والاضعف في ضده
الآخر وهو في القرب الى اهل السعادة قال تعالى ولتجدن
اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى

الاية فمن كان اقرب مودة للمؤمنين كان هو اقرب الى اهل
السعادة لا محالة وان كان معه كفر النصرانية واما قولك
وان كانوا مسلمين فلا تفضل المجوس عليهم فهو مسلم الا ان الدليل
الذي اقام المصنف من الوجوه الاربعة يقتضي ان ينعكس حال المعتزلة
مع المجوس في استدعاء امر السعادة اذ حسن ما يوجد الله تعالى وخلقه
طبيعي يعني ان حسن الاجسام من حسن الوجه وحسن القامة وحسن
سائر الاعضاء الحسنة وان حسن الاعراض الضرورية من حسن الخلق و
حسن الصوت الحسن وغيرهما من مخلوقات الله تعالى كلها حسنها بسبب
ان الله تعالى طبعها كذلك وذلك الحسن قابل للتغير من الحسن الى
القبيح فان الوجه الحسن قد يقبح بالمرض والهزال والهرم وحسن
القامة يقبح بالانحناء وكذلك سائر الاعضاء الحسنة وكذلك
حسن الاعراض الضرورية قد تغير الى ضده بالشيخوخة واما الحسن
العقلي فغير قابل للتغير فان حسنه لعينه الابدي ان حسن شكر
المنعم والعدل والاحسان واعانة المضطر ودفع الظلم و
انقاذ الاسارى وحسن الايمان والصلوة والزكوة والصوم
والحج والنكاح وسائر العبادات والمعاملات على ما ذكرنا في النهاية
من محاسن الشرائع غير قابل للتغير وتفاضل الفاعلين بتفاضل
افعالهم اي كل من فضل فعليه على فعل غيره كان هو افضل
على ذلك الغير الذي فعل المفضول الا يرى ان من ينسج الديباج
المنقش والاطلس الملون والحرير المزيرج ومن ينسج الثوب
الورق المهلهل ليسا بسواء في الفضل وقوله ولقد صدق
رسول الله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة يعني ان
المجوس لما يثبتون لله شريكا فكذلك القدرية يثبتون لله

شريكا فكانوا كالمجوس في اثبات الشركة لله تعالى واربوا
عليهم على ما ذكرنا من اثباتهم الشركاء لله تعالى مما لا يحصى والمجوس
لا يثبتون لله الا شريكا واحدا ثم هيهنا بحث في حمل هذا الحديث
على من هو اولى به وقالت المعتزلة لنا انتم المرادون بهذا
الحديث بقولكم القدر كله من الله اي تقديره الخير والشر و
الحسن والقبيح والطاعة والمعصية من الله ونحن نقول بل
انتم المرادون به لقولكم القدر كله منا وهو تقديره الخير والشر
وغيرهما لانكم تقولون نحن الموجدون لهذه الاشياء لا الله تعالى
فتكونون اولى بالنسبة الى القدر وما قلنا اولى لان الفعل
اذا كان بين ان يوصف به الفاعل او المفعول كان ذلك
وصفا للفاعل لا للمفعول وعلى هذا الاصل بنى محمد رح مسئلة
في ايمان الجامع قال لمماليكه ايّ عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
انهم يعتقون ولو قال ايّ عبيدي ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق
منهم الا واحد والمعنى فيها ما ذكر هو ان ايّا اسم نكرة يراد بها
جزء ما يضاف اليه فلما وصفت تلك النكرة في المسئلة
الاولى بصفة عامة وهي الضرب عمّت بعموم الصفة لان الصفة
انما يكون للفاعل بخلاف المسئلة الثانية فانه جعل صفة
الضرب صفة للمخاطب والمخاطب ليس بنكرة فتعم بالصفة ولم
يجعلها صفة للنكرة التي هي كلمة ايّ لانا نا هنا مفعول فلا يكون
الضرب المسند الى الفاعل صفة للمفعول كسبه المفعول الفاعل
بالمضاف به وعلى هذا خرج الجواب عن سؤال من سال بقولهم
لما كان الضاربية صفة فكذلك للمضروبية صفة ايضا و
هي قائمة بالعبد فيجب ان تعم بعموم المضروبية قلنا ان عموم صفة

المضروبية ثابتة بطريق الاقتضاء لصحة الضرب ولا وجود للاقتضاء
فيما وراء المقتضى وثبوت الحرية وراءه فلا يظهر في حقه فلا يعتق
هذا السؤال الاخير مع جوابه مذكور في شرح الجامع للامام
قاضيخان رح وهذا لانه لم يذكر المضروب صريحا بل قال ان
عبيده ضربته والضرب قائم بالضارب لا بالمضروب فكان
ثبوت صفة المضروبية مقتضى فلا يتعمم لان الوصف الواحد
يستحيل ان يقوم بشخصين والمتصل بالمضروب
اثر الضرب وهو الالم لا الضرب بل الضرب قائم بالضارب
وهو الفاعل واذا ثبت هذا فنقول في قوله عليه السلام
القدرية مجوس هذه الامة كان اهل الاعتزال اولى بالاتصاف ف
بهذه النسبة لانهم هم الذين يقولون بان القضاء والقدر
منا لا من الله تعالى ويجعلون انفسهم فاعلي القدر فكانوا هم الاولى ولى
باستحقاق وصف القدرية واما نحن فننفي القدر عن
انفسنا بل نضيف القدر الى الله تعالى فكيف يستقيم قيام
صفة القدرية بنا مع نفينا ذلك عن انفسنا بل يقع صفة
القدر على اصلنا معقولا وقد ذكرنا ان الشي لا يقع صفة
لمن يقع منه مفعولا والله الموفق وذكر في كتاب الملل
والنحل دليلان قطعيان على ان المراد من هذا الحديث المعتزلة
لا خصومهم فقيل اجمعنا واتفقنا على ان الجبرية والقدرية
صفتان متقابلتان تقابل التضاد فكيف يطلق لفظ
الضد على الضد يعني ان الجبرية هم الذين يقولون كل الاشياء
من الله تعالى فكان القضاء والقدر من الله تعالى ايضا فكانوا نافين
القدر عن انفسهم والقدرية هم الذين يقولون نحن نفعل القدر

القدر وبالاتفاق لا يطلق اسم القدرية على الجبرية فكيف
يطلق ما هو المختص به القدرية وما سموا قدرية الا بهو على الجبرية
والثاني ان النبي عليه السلام قال القدرية خصماء الله تعالى
في القدر وكون الناس خصماء انما يتحقق على قول من يقول
القضاء والقدر منا لا من الله لان الله تعالى يقول قل كل من
عند الله واما على قول من يقول بالتسليم والتفويض واحالة
الاحوال كلها الى الله الذي يوجد منه المخلوق والحكم المحكوم لا يثبت
كونهم خصماء **وقوله** تحققه اي تحقق ما قلنا ان افعال العباد
ليست مخلوقة لهم لانه لو كانت مخلوقة لهم لكانت القدرة
عندهم من صفات الفعل لان مذهبهم ان ما يثبت ولا ينفى فهو
من صفات الذات وما يثبت وينفى فهو من صفات الفعل ولهذا
جعلوا الكلام من صفات الفعل وحكموا بكونه محدثا لانه يثبت و
ينفى حيث يقال انه تعالى كلم موسى عليه السلام ولم يكلم غيره فكذا
هنا يقال انه يقدر على افعال نفسه ولا يقدر على افعال خلقه فيكون
القدرة على قضية قولهم من صفات الفعل فيكون حادثة والقول
بذلك كفر فان زعموا انه حادث تركوا قولهم انه من صفات الذات
وهو قادر بنفسه وان زعموا انه ليس بحادث وليس من صفات
الفعل بل هو من صفات الذات وهو ما كان موصوفا به في الازل
فقد زعموا ان قدرته شاملة على المقدورات اجمع فقد ابطلوا
قولهم انه لا يقدر على افعال خلقه ورجعوا عن هذه المسألة وان تمسكوا
بهذه المسئلة بقولهم انه لا يقدر على افعال خلقه ومع ذلك
تقلدوا على قولهم ان القدرة من صفات الذات فقد ابطلوا
على انفسهم فرقهم بين صفات الذات وصفات الفعل وان

بمتمسكوا ابطل ذلك فقد ناقضوا افحش مناقضة والباطل ينقض
بعضه بعضاً والحق يؤيد بعضه بعضاً وقوله والاخراج
والمخرج والايجاد والموجد عندهم واحد هذا تاكيد القول
الاول من سواد عار ووقوع التشابه بين فعل العبد وفعل الله
تعالى وكان من حقه ان يقال مخصوصاً على اصلهم ان الاخراج
والمخرج واحد عندهم كما ذكر كذلك في التبصرة وانما قلنا انه
يقع التشابه بينهما لان حركة المرتعش فعل الله تعالى ومفعوله
وحركة العبد فعل العبد ولا فرق بين حركة وحركة بمعنى من
المعاني فكان فعل العبد وخلقه كخلق الله وقد قال
الله ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم
وهذا والله اعلم استفهام بمعنى الانكار والنفي فكان الله تعالى
نافياً ان يكون من احد يخلق كخلقه فان قالوا ان فعلنا
وان كان اخراجاً من العدم الى الوجود وفعله ايضاً كذلك
الا لا تشابه بين فعلنا وفعله لان فعلنا وفعله خضوع
وذلة او على تقدير الايتمار بالاوامر وعبث وفساد على تقدير
ارتكاب المناهي وفعله عز وجل حكمة وصواب وليس بخضوع
ولا ذلة ولا عبث فالعبث لا يشبه الحكمة فالجواب ان
الحركة حركة باعتبار ذات الحركة وكذلك السكون والسواد
والبياض وكون الفعل طاعة او معصية او ذلة وخضوعاً معنى
وراء الذات فان الفعل يكون طاعة لخروجه على موافقة
الامر ويكون معصية لخروج الفعل على مخالفة الامر لا يكون
وارتكاب ما نهي عنه فكان من الاسماء الاضافية وكذا الحركة
لا يكون ذلة لنفسها ولا خضوعاً بل القصد فاعلها والقصد معنى

معنى في القلب والحركة تكون بالجوارح والمتشابهان اذا انهما
لا يختلفان باعتبار الاسامي الاضافية الثابتة لمعان هي
اعيان الذات الا يرى ان سواد زيد وسواد عمرو لا يختلفان
لاختلاف المحل وسكون زيد لا يكون مشابهاً لحركته وان كان
الفاعل واحداً لاختلافهما في ذاتيهما فاذن لم يكن لاتحاد الفاعل
في تشابه ما اختلفا ولا لاختلاف آلة الفاعلين اثر في اختلاف
شيئين متشابهين لذاتيهما فان قيل لو كان يقع التشابه
بين فعلنا وفعل الله لان كل واحد من الفعلين اخراج من
العدم الى الوجود لكان التشابه بين الله تعالى وبين الخلق
ثابتاً لانه سبحانه تعالى عالم والعبد ايضاً عالم قلنا هذا الكلام فاسد
فان الكلام قد سبق ان حركة المرتعش مخلوقة الله والحركة
الاختيارية مخلوقة العبد عندهم وبينهما مشابهة لانه ليس في ذاتيهما
مخالفة على ما قررنا فاما الله تعالى فهو عالم بعلم ازلي والعبد
عالم بعلم محدث فلم يكن بين العلمين متشابهة لانه لا يسد
احدهما مسد الاخر فلا يكون بين العالمين مشابهة ايضاً فان
قالوا ان قلنا انا نفعل مثل فعل ربنا ولكن لا شك ان فعلنا
غير فعل ربنا وانكم تزعمون انكم تفعلون عين فعل ربكم فانتم
احق بالقول بالتشابه ففعلكم فعل ربكم قلنا ان فعل العبد عندنا
هو مخلوق الله تعالى ومفعوله لا فعله ولا خلقه اذ فعل الله تعالى
هو الصفة الازلية القائمة بذاته وما هو فعل مفعول الله تعالى
والله تعالى هو الذي يتولى ايجاده واخراجه من العدم الى الوجود
والعبد اكتسبه وباشره فلم فعل العبد مثل فعله ولا خلقه كخلقه
وكيف يكون كذلك ولا خلق للعبد البتة فلا يثبت التشابه

بين الخلق والاكتساب ولان كسب العبد هو عين
مخلوق الله تعالى فكانا متحدين واثبات التشابه في شيء
واحد محال لان الشيء لا يشبه نفسه والذي يهدم جميع كلامهم
فصل القضيتين وهو ان قضيتان لو ظهرت اغاليهما من وراء
جدار تحركت احداهما العبد والاخرى تحركها الله تعالى فيما
بينهما انسان لم يفصل البتة بين الحركة التي خلقها الله تعالى وبين
الحركة التي خلقها العبد لاستوائهما في ذاتيهما من جميع الوجوه فان
قالوا يمكن الفصل بين الحركتين بالرجوع الى السبب فانا نظر
وراء الجواب فاذا رأينا انسانا تحرك احديهما ولم ير محركا
من البشر للاخرى علمنا ان الاولى فعل العبد والثانية فعل الله
قلت لهم ارايتم لو ان المحرك لاحديهما كان هو الله
تعالى والمحرك للاخرى بعض الارواح الناطقة من
الملائكة او الجن والشياطين الذين لم تجر العادة
برؤيتنا اياهم وعندكم يستحيل رؤيتهم للطافتهم فبم تفصلون
بينهما ثم نقول قد سبق الكلام منا ان المتشابهين بذاتيهما
لا يختلفان باختلاف الفاعلين ولا باختلاف معان
وراء ذاتيهما انما العبرة في معرفة حقيقة التشابه
لذات المتشابهين او للمعنى الموجب للاشتباه لا لما
وراء ذلك من الفاعل او المكان او الزمان او الآلة و
بهذا خرج الجواب عن سؤال من سأل بقوله لا تشابه بين
فعل الله وبين فعل العباد وان كان كل واحد منهما خلقا
لان فعل العباد وان كان خلقا انما يوجد بالآلة والعلاج
والتعب وفعل الله خال عن هذه الاشياء فلا يقع التشابه بينهما

بينهما قلنا ان ثبوت هذه لا يزيل المشابهة الثابتة باعتبار
الذات لانها معان وراء الذات فلا يؤثر في ازالة ما ثبت بالذات
وثبت بالضرورة التي يصير دافعها مكابرا يعني ان العلم الضروري
الذي يثبت ببديهة العقل يحكم قطعا وبيانا ان العبد له
فعل اختياري على وجه كان منكره مكابرا وبما ذكرنا من الدلائل
السمعية نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله جزاء بما كانوا
يعملون وقوله وافعلوا الخير والعقلية نحو قوله وامر بذلك
اي بالفعل ونهي وقابله بالوعد والوعيد وغير ذلك وقوله
ان العبد له فعل فاعل ثبت وقوله حصل بمجموع الدليلين
جواب الشرط وقوله ان العبد له فعل ليس هو خالقا له
جواب سؤال وكذلك قوله ولم يصير العبد بخلق الله تعالى
اياه مضطرا جواب سؤال ذكرها في التبصرة بقوله فان قالوا
اذا ثبت ان العبد له فعل ثبت انه هو المخترع له قلنا
قد اقمنا الدلائل على ان ليس لغير الله تعالى قدرة الاختراع على
وجه لم يبق للشك فيه مجال فان قالوا لو لم يكن للعبد
قدرة الاختراع لم يكن له فعل وكان مضطرا فيما يحصل
منه من الافعال قلنا قد اقمنا الدلالة على ان له فعلا يعرف
بطريق الضرورة الفرق بين الافعال الضرورية وبين الافعال
الاختيارية فان قالوا هذا غير معقول ان يكون الله
مخرجا للفعل من العدم الى الوجود والعبد يكون فاعلا
قلنا لم قلتم انه غير معقول والمعقول ما قام عليه الدليل
العقلي وقد قام فيما نحن فيه فان الدليل قد قام على استحالة
ثبوت قدرة الاختراع لغير الله تعالى وقد قام على ان العبد

له فعل الا انه لا يتصور في اوهامكم ذكرنا انكم لم تروا من انه
من له قدرة الفعل في محل قدرة غيره هو من له قدرة الاختراع
ليفعل فعله الاختياري ويوجده في محل قدرته فلم يتصور
ذلك في اوهامكم عند تصور حوانبكم لم الوقوف عليه
والوهم من نتايج الحس على ماسبق ذكره وخروج الشيء عن الوهم
مما لا يوجب استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته
فان العلم محيط بثبوت الروح في البدن ووجود العقل فيه
وانه كان لا يقدر في الوهم معنى لا يجيء به هذه الاعضاء ولا يمكن
توقف على ماغاب عن الحواس من حقايق الاشياء لخروجه
عن الحواس ومن تبع الوهم ولم ينقل للدليل فيما يجره الى معرفة
لخروجه عن الوهم فاول مايلزمه انكاره ثبوت الصانع اذ لا
يتصور في الوهم ما ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا قائم بذاته و
لا بجهة من الجهات مناو ولا اتصال له بناء ولا انفصال له عناو
يلزمه ان يخرج ثبوت الصانع عن الفعل لخروجه عن الوهم ويقول
ان ثبوته ليس بمعقول لما انه ليس بموهوم فمن اقر بثبوت
الصانع اتباعا للدليل وان لم يتقرر ذلك في الوهم يلزمه الاقوال
لما بينا اتباعا لما اقمنا من الدليل وان لم يتصور ذلك في الوهم
فالمتكلم بهذه المسئلة ينبغي ان يتمسك بما ذكرنا من الدليل القائم
على استحالة ثبوت قدرة الاختراع لغير الله والدليل القائم على
ثبوت الفعل للعبد ويدفع ما يورده الخصوم من الشبه
بالنقض على الدليلين **وقوله** وان كان لا وجه للخروج عن
معلوم الله تعالى فان قلت لما لم يتمكن العبد من الخروج
عن معلوم الله تعالى كان مضطرا قلت لا يكون العبد مضطرا

مضطرا في فعله وان كان العبد لا يتمكن من الخروج عن معلوم
الله تعالى لان معلوم الله تعالى لان معلوم الله تعالى ان العبد
ما يفعله يفعله باختياره فلو صار العبد مضطرا بسبب
علم الله تعالى انه يفعله مختارا لانقلب جاهلا حيث علم ان
العبد يفعل ما يفعل باختياره غير مضطر فلو صار
مضطرا لانقلب علم الباري جهلا وذلك محال وكذلك العبد
يبقى مختارا في فعله وان كان لا يمكنه الخروج عما خلقه
لان الله تعالى فيما يخلق فعل العبد الذي له فيه اختيار انما
يخلقه وهو فعل اختياري لا ضروري ولو قلنا بان الله
تعالى يخلق الفعل الاختياري في العبد ويحصل ذلك الفعل
في العبد فعلا ضروريا كان الله تعالى عاجزا عن خلق الفعل
الاختياري في العبد وهو محال **وقوله** ويثبت بمجموع
الدلائل وهي استحالة ثبوت قدرة الاختراع للعبد ودلائل
ثبوت الفعل والقدرة له فان قيل اذا حكمتم باستحالة
الايجاد من العبد فاذن لا فعل للعبد اصلا اذ لا معنى للفعل
الا الاختراع وهو اخراج من العدم الى الوجود ولكن عنيتم
بالفعل والكسب شيئا آخر فهو غير معقول قلنا قد اقمنا
الدلالة على استحالة الايجاد من العبد والخصوم ساعدون
على كون العبد فاعلا فثبت ان له فعلا وليس فعله بايجاد
ثم نقول ما يوجده الله في العبد من الحركات نوعان نوع يوجده
من غير اقتران قدرته وارادته فيكون صفة له ولا يكون
فعلا له كحركات المرتعش ونوع يوجده مقارنا لايجاد قدرته
وكسبه فيوصف بكونه صفة وفعلا وكسبا للعبد كالحركات

الاختيارية هذا هو الفرق بين الكسب والايجاد ثم هذا
الفرق ليس براجع الى نفس الوجود والحدوث لان كليهما
حادث موجود فلا بد من ان يكون هذا الفرق راجعا الى
امر آخر يتعلق بالعبد فسميناه ذلك كسبا فان قيل
الكسب الذي ذكرتم يوجد بايجاد الله تعالى او بايجاد العبد
ان قلتم بايجاد الله تعالى فان الفاعل والموجد هو الله تعالى
وكان العبد مضطرا فيه فلا يكون فعلا له وان قلتم بايجاد
العبد فقد اعترفتم بكونه خالقا ومحدثا قلنا كسب العبد
يوجد بايجاد الله تعالى الا ان الله تعالى يوجد كسبا له وفعلا
له بطريق الاختيار من العبد وكونه مختارا مضطرا اذ ليس في
يده دفع اختياره الى هذا اشار في اللباب والكفاية واما
الممتنع دخوله تحت قدرتين كل واحد منهما قدرة الاختراع
او قدرة الاكتساب بخلاف دخول مقدور واحد تحت
قدرتين احديهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب
فان ذلك جائز فان قلت ما المعنى المعقول في الفرق
بين هذه الاشياء اعني عدم جواز دخول مقدور واحد تحت
القدرتين المتحدتين اما بالاختراع واما بالاكتساب
وجواز دخوله تحت القدرتين المختلفتين بالاختراع
والاكتساب قلت اما استحالة دخول مقدور واحد
تحت الاختراعين فلما ان الاختراع عبارة عن اخراج
الشيء من العدم الى الوجود فبعد ما ثبت وجود ذلك الشيء
باحد الاختراعين يستحيل وجوده ثانيا بالاختراع الثاني
لانه يلزم حينئذ ايجاد الموجود واثبات الثابت وهو محال وكذلك

وكذلك يستحيل دخول مقدور واحد تحت قدرتي كاسبين
فان الكتابة الحاصلة بكتابة زيد مثلا يستحيل ان تحصل ثانية
لكتابة عمرو واما اذا كانت احدى القدرتين قدرة اختراع
والاخرى قدرة اكتساب فلا يستحيل حصول المقدور بهما
لما ان الموجود منهما شيء واحد فالايجاد من الله تعالى والكسب
من العبد على معنى ان الله تعالى يوجد الكسب في يد العبد
لان الخالق من له القدرة في محل قدرة غيره والتحقيق
في هذا ان يقول ان القدرتين اذا اتحدتا اختراعا
او اكتسابا لا يكون احديهما تبعا للاخرى فلم يكن ما يحصل
بايهما كأنه حصل بالاخرى لعدم التبعية بينهما اما في الاختراع
فظاهر لان الاختراع على كمال قدرة المخترع فلا يكون الكامل
تبعا للكامل واما في الاكتسابين فانما استحال دخول
مقدور واحد فيهما لان الاكتساب وان دل على ضعف
القدرة فلا يدل على ان احدهما تبع للاخر فاستحال لذلك
دخول مقدور واحدهما تحت قدرة الاخر واما اذا اختلف
القدرتان بالاختراع والاكتساب فالاختراع قوي في نفسه
فيستتبع الاكتساب الذي هو ضعيف في نفسه لما ان كسب
العبد يوجد بايجاد الله تعالى بمعنى ان الله تعالى يوجد ذلك الفعل
في يد العبد بطريق الاختيار له فسميناه كسبا له والآخر هو شيء
واحد فلم يستحيل لذلك دخول مقدور واحد تحت قدرتين
احديهما قدرة الاختراع والثانية قدرة الاكتساب
ونظير هذه الصور الثلاثة في مسائل الفقه هو ان العبد يستحيل
ان يكون ملكا لشخصين ملك رقبة لكل واحد منهما كملا

لعدم استتباع احدهما الآخر لان كل واحد منهما يدل على كمال
الملك فلا يتبع الكامل كما في الاختراعين وكذلك يستحيل
ان يكون مستاجر الشخصين بطريق الكمال لعدم
استتباع احدهما الآخر وان كل واحد من ملك الاجارة ضعيفاً
في نفسه بالنسبة الى ملك الرقبة لكن لما كانا متساويين
في القوة لم يتبع احدهما الآخر كما استحال دخول مقدور واحد
تحت قدرة القادرين لكل واحد منهما قدرة الاكتساب
واما اذا كان العبد ملكا لرجل ملك رقبة بطريق الكمال
وللآخر ملك استيجار بطريق الكمال فلا منافاة فيه فيجوز
لان ملك الرقبة قوي وملك الاستيجار ضعيف فيستتبع
القوي الضعيف فكان ذلك نظير كسب العبد فانه داخل
تحت قدرة الاختراع حيث استتبع الاختراع الكسب
لان الاختراع قوي والاكتساب ضعيف فيستتبع القوي
الضعيف فيجوز والدليل ايضاً على استتباع ملك الرقبة
ملك المنفعة ان ملك المنفعة وهو النكاح يثبت
باللفظ الموضوع لاثبات ملك الرقبة كما في لفظ البيع و
التمليك لا على العكس فحصل من هذا كله في جميع ما ذكرنا
من مسائل الاصول والفروع ان المتساويين لا يستتبع
احدهما الآخر سواء كان تساويهما في الوصف القوي
او الوصف الضعيف واما اذا كانا مختلفين في القوة
والضعف فيتبع القوي الضعيف والله الموفق وقوله
لما ان لا قدرة في الشاهد ان هي مخففة من الثقيلة
بدلالة حرف النفي بعدها والتقدير لما انه لا قدرة في الشاهد

في الشاهد والضمير ضمير الشأن ومثل هذا كثير في الكتاب وقوله
فعند قيام دليل التفرقة اولى ان يكون كما شئنا ودليل التفرقة
هو ان الله تعالى قادر على الفعل في محل قدرة غيره وفي الشاهد
لا يقدر احد على فعل في محل قدرة غيره فمنه جاء الفرق ومع
وجود الفرق لا يصح ان يقال دخول مقدور واحد تحت قدرة
قادرين في الشاهد محال فيجب ان يكون محالاً ايضاً في الغائب
وقد ذكرنا ان الخصوم بنوا اصول كلامهم على ما عاينوا
بحواسهم ولم يقبلوا ما لم يعاينوه وان ثبت ذلك بالدليل
وقد ذكرنا ان خروج الشيء عن الوهم الذي هو نتيجة الحس قطعاً لا
يوجب استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته فان العلم
محيط بثبوت الروح في البدن وثبوت الفعل فيه ووجود الجن
والملائكة لثبوتهم بالدليل وان لم يعاينهم فتحققنا صحة
ما ذكرنا ان دخول مقدور واحد تحت قدرتين احدهما
قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جائز ان الله
هو الذي يعطي القدرة للعبد ومن لا قدرة له على فعل يستحيل
منه اقدار غيره لما ان الولاية المتعدية فرع الولاية القائمة
ومن لا قدرة له على شيء كيف يعطي القدرة غيره فان من
لا علم له بشيء يستحيل منه اثبات العلم لغيره به فكذا هنا
واذا كان هذا معقولا والله تعالى هو المقدر للعبد كانت قدرته
ايضا ثابتة فان قيل بهذا التقدير وقعتم فيما ابيتم وهو ان
الله تعالى لما كان مقدرا للعباد مثبتا القدرة للعبد وجب ان
يثبت القدرة للعبد على وفق ما هو ثابت لله تعالى فالقدرة
الثابتة لله تعالى قدرة الاختراع فيجب ان يثبت ايضا للعبد

قدرة الاختراع لا قدرة الاكتساب الا ترى ان الله اذا علم شيئاً
ثم اعلمنا انما يكون ما ثبت لنا علماً بذلك الشيء لو اعلمنا
على الوجه الذي علم هو به واما اذا اعلمنا لا على ذلك الوجه لا
يكون ذلك لنا علماً بل يكون تجهيلا فانه تعالى اذا علم شيئاً اسود
او ابيض او طويلاً فان اعلمنا على ذلك الوجه الذي هو عليه
كان يثبت لنا علماً واما اذا علم هو شيئاً اسود واعلمنا ابيض
فما ثبت لنا لا يكون علماً بل يكون جهلاً فكذا هذا في قدرة
والعبد ايانا اذ يجب ان يكون اقدار ايانا على وجه
ما هو قادر عليه والله تعالى قادر على المقدور بان قدرة
اختراع فكان اقدار العبد ايضاً كذلك قلنا لا كذلك
بل كان اقدار ايانا على الاكتساب اقداراً منه وان لم يقدرنا
على الاختراع وذلك ان الله تعالى انما لم يقدرنا على الاختراع
لادى ذلك الى المحال وهو دخول مقدور واحد تحت
قدرتي الاختراع وقد بينا استحالته ثم قد ثبت لنا بالدلائل
القطعية ان للعبد فعلاً يتعلق به قدرته وان ثبوت الاختراع
من جهته مستحيل وثبت بمجموع الدليلين ان المقدور نوعان مكتسب
ومخترع والقدرة تتعلق بالمقدور بالمقدور بجهتين جهة
اختراع وجهة اكتساب فاختص الله تعالى بقدرة الاختراع
والعبد بقدرة الاكتساب بخلاف العلم فانه ليس للعلم الا
جهة واحدة وهو ان يتعلق العلم بالشيء على ما هو به اذ لو تعلق
به لا على هذه الجهة لكان ذلك جهلاً لا علماً ولم يتنوع العلم في
نفسه لم يعلم غيره الا على الوجه الذي هو حقه بخلاف القدرة فانها
تتنوع نوعين اختراع واكتساب فيقدر غيره على حسب ما يوافقه

ما يوافق حاله وهو قدرة الاكتساب وما يزعمون من
اثبات الشركة الى قوله فان الشركة الى قوله ان يتفرد كل
بما هو له دون شريكه فان قلت هذا الذي ذكره من تعريف
الشركة هو مخالفاً لما ذكره في مبسوط شيخ الاسلام والفوائد
الظهيرية وغيرهما قالوا الشركة عبارة عن اختلاط النصيبين
فصاعداً بحيث لا يعرف احد النصيبين من الآخر ومنها الشركة
بالتحريك حبالة الصائد لانه فيه اختلاطا بعض حبله
بالبعض وذكر هنا هي ان يتفرد كل شريك بما هو له
دون شريكه وهذا الذي ذكره هنا عبارة عن ترك
الشركة ورفعها لا عن الشركة اذ التفرد عبارة عن عدم
الاختلاط والشركة عبارة عن الاختلاط قلت المراد من
التفرد هنا هو التفرد بالتصرف في نصيب نفسه مع بقاء
شركة الاملاك التي هي عبارة عن الاختلاط فكان كل
واحد من المعنيين مرعياً فيما ذكرنا من التعريف والدليل على ان
الذي ذكرت من ابقاء الشركة ما اورده من النظير بقوله
كشركاء القرية والمحلة وكما يفعله المجوس فان شريكي
القرية اذا كانا مشتركين بالنصف فان كل واحد منهما
انما يتصرف في نصيبه الذي هو النصف فلا يتعداه مع بقاء
الشركة معنى الشركة بينهما في القرية وكذلك المجوس لما
جعلوا معنى اهرمن شريكاً لله تعالى على زعمهم لعنهم الله
يجعلون عبادتهم لاهرمن غير عبادتهم لله تعالى مع
ابقاء معنى الشركة وكذلك المشركون الذين عبدوا الاصنام
الا ترى ان المشركين الذين يجعلون بعض الحرث والانعام

لله تعالى ويجعلون بعضها للاصنام فما لم يختلط من الانصبا
بعضها ببعض صرفوه الى مما ما عينوه واما اذا اختلط بعضها
ببعض فصرفوه الى الاصنام ان يعتقدون بنية التقرب
الى الاصنام تحتاج الى الذي لله تعالى واخبر الله تعالى عنه
بقوله وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا فقالوا
هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل
الى الله تعالى الآية فعلم بهذا ان المشركين بعد تخصيص كل من
الله والشركاء بالنصيب يثبتون الشركة بين الله وبين
الاصنام وان تفرد كل شريك بما هو له دون شريكه لا يمنع
بقاء الشركة لكن يجب ان يكون الشركة لكل واحد من الشريكين
بجهة واحدة كملك الرقبة بين الشريكين لا بجهتين
مختلفتين بان يكون لاحدهما ملك رقبة وللآخر ملك
استئجار وقال المصرح ان المشرك عند اهل الاسلام
نوعان احدهما يشرك ويثبت لله شريكا في تخليق العالم
وهم المجوس فيكون ما هو مخلوق الله تعالى من الخيرات
غير ما هو مخلوق شريكه وما هو مخلوق شريكه من الشرور
والقبائح غير ما هو مخلوق الله تعالى والآخر من يثبت
لله شريكا في استحقاق العبادة دون التخليق وهم
عبدة الاصنام فانك ان سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله غير انهم يعبدون الاصنام كما
يعبدون الصانع ويجعلونها مستحقة للعبادة كما استحقها
الصانع ثم ما وجد من عبادتهم الاصنام لا يكون عبادة
لله تعالى وما يوجد من عبادتهم لله تعالى لا يكون عبادة

عبادة للاصنام وكذلك في خلق العالم فان العالم اعيان
واعراض وما اوجده الله تعالى غير ما اوجده غيره وما اوجده غيره
غير ما اوجده الله تعالى فيكون العالم له ولا غيار وهذا
هو حقيقة الشركة وكذا في كل فعل كان العبد شريك الله تعالى
فانا اذا رأينا ان زيدا مع عمرو اذا اشتركا في بناء الدار
وما يقدر عليه هذا من اجزاء الدار لا يقدر عليه ذاك وما يقدر
عليه ذاك لا يقدر عليه هذا فحصل كل واحد منهما ما في قدرته
حتى تم بناء الدار بهما لم يمتنع احد من ارباب اللسان من القول
ان زيدا وعمرا شريكان في بناء الدار ثم ان الفعل من العبد
يحصل لا بوقوع قدرة يخترعها لا قدرة للعبد عليها وفعل يخترعه
العبد لا قدرة لله تعالى عليه وحصول الفعل بمجموعهما ربما
فكان الاحياء شركاء لله تعالى في تخليق العالم وكل حي في
كل فعل يفعله شريك الله تعالى واما ما قلنا فلا يوجب
الشركة اذ عين ما هو مقدور الله مقدور العبد باقداره
وما هو مقدور العبد مقدور الله تعالى وهذا لا يعقل
شركة كما في الملك اذ ما هو ملك العبد عينه ملك الله تعالى
من الاعيان التي جعلها ملكا للعباده عينه ملك العبد ولم
يعد ذلك شركة في الملك باجماع العقلاء وقال في الكفاية
ان الشركة في الدار ان يختص كل واحد من الشريكين بنصيبه
في الدار وما يكون لاحدهما لا يكون للآخر فاما ان يكون
كل الدار لاحدهما بجهة وعينها يكون للآخر بجهة اخرى فلا يعد
هذا شركة لمن استأجر دارا من انسان كان الدار للمالك
بجهة ملك الرقبة وعين هذه الدار للمستأجر بجهة ملك

الانتفاع فلذا فعل العبد اذا كان كله مضافا الى الله تعالى بجهة
الخلق ومضافا الى العباد بجهة الكسب لا يكون مشتركا
على ان الخصوم لو انصفوا لعرفوا انهم هم القائلون بالشركة
لا نحن فانهم اضافوا وجود الاعراض الى العباد بجهة الخلق
ايضا وهذا هو الشركة في ايجاد العالم فان العالم اعيان
واعراض فكان البعض بايجاد الله تعالى والبعض بايجاد
العبد وهو عين الشركة وهذا هو معنى قوله وهم
انهم المشركون لله تعالى شركاء في العالم لا خصومهم قوله
قلنا ومن افعالهم ما هو حسن فما جوابكم فيه يعني
انهم قالوا ان ايجاد القبيح قبيح فيلزم من هذا ان يكون
العبد هو الخالق لان القبيح لا يضاف الى الله تعالى
قلنا على هذا التعليل ينبغي ان يكون الله تعالى خالقا
للافعال الحسنة لعدم القبح فيها ومع هذا قالت المعتزلة
بان كل افعال العباد مخلوقة لهم فبطل نكتة المعتزلة
بقولهم انما لا يضاف خلق افعال العباد الى الله تعالى لان
من افعالهم ما هو قبيح فقلنا اذا كانت افعالهم حسنة
ايضا تضاف الى العبد عندكم فبطل تعليلكم بان عدم
اضافتها الى الله تعالى باعتبار ان فيها قبحا فان قيل
لا يبطل تعليلهم بهذا الامر لما ثبت مذهبهم في الافعال
القبيحة ثبت مذهبهم ايضا في الافعال لعدم القائل
بالفصل لان القائلين بكون افعال العباد مخلوقة
لله تعالى او للعبد فريقان فقال احدهما الكل مخلوق
الله تعالى وقال الفريق الثاني الكل مخلوق العباد فبعد ذلك

ذلك يكون الافعال القبيحة مخلوقة العباد والافعال
الحسنة مخلوقة الله تعالى قول مخالف للاجماع قلنا
سبطل تعليلهم لانه لما لم يوجد في الافعال الحسنة ما هو المانع
عن الاضافة الى الله تعالى وهي داخلة تحت قوله تعالى خالق
خالق كل شيء فيدخل تحت خلق الله تعالى فلما دخلت
هي تحت خلق الله تعالى باعتبار انها شيء فيدخل ما
يشاركها في اسم الشيئية لعدم القائل بالفصل فكان
ما ذكروه معارضا بمثله وكل تعليل لا يخلو عن المعارضة
فهو باطل كاحتجاج غير النبي بالالهام وما ذكروه من
المانع لا يصلح مانعا لما ذكره في الكتاب بقوله ثم نقول
لما ثبت بالدليل ان ليست للعبد قدرة الايجاد
الى آخره التلقف تلقف ياذكر فان قلت وانما جعل المجوس
اخوانهم وجعل قولهم هذا هو ان ايجاد القبيح قبيح
تلقفا منهم لان هذا القول موافق لقولهم فكذلك
وقعوا فيما وقعوا من جعل أهرمن شريكا لله تعالى وقالوا ان
في اجزاء العالم ما هو ضار شر قبيح مستقذر وايجاد
هذه الاشياء ليس بحكمة والباري حكيم فلن يجوز منه
ايجاد هذه الاشياء لما انه يستحيل عليه السفه ولا شك
انها محدثة فلا بد لها من محدث فعلمنا ان لها محدثا سفيها
وهو أهرمن كذا موجد الشرور والله تعالى منزه عن هذا
الوصف فدل ان وجود الشر كان بايجاد غيره لا بايجاده
وكذا الثنوية فانهم اثبتوا العالم اصلين قديمين وهما النور
والظلمة وانما غاير بين المجوس والثنوية بالعطف لان

لان الثنوية غير المجوس فان المجوس جعلوا خالق
العالم اثنين والثنوية اصل العالم قديمان مع قولهم
قول المجوس بان خلق الشرور والاجسام الضارة ليس
بحكيم فتلقت الثنوية عن الدهرية استحالة حدوث
شيء لا من شيء ومن المجوس خروج احداث الافزاع
والاهوال والشرور والاجسام الضارة من الحكيم ثم
تلقت المعتزلة منهم جميعا فزعموا ان ايجاد القبيح
قبيح وان ما خلا عن النفع فهو سفه فتوسطت المعتزلة
الثنوية فيما بين القاعدتين فزعمت ان ايجاد القبيح قبيح
وهو سفه غير انهم خالفوا المجوس والثنوية في تخليق
الاجسام المستخبثة المستقذرة والاعيان الضارة
وزعمت الثنوية انها لما كانت قبيحة كان ايجادها
قبيحا وهي محدثة فلا بد لها من صانع آخر وانكرت المعتزلة
قبحها مع شهادة الله تعالى بخبثها وتشبيه الكفر الخبيث بها بقوله
تعالى ومثل كلمة خبيثة الآية وزعمت ان القردة والخنازير
وابليس ومردة الشياطين كلهم اشياء مستحسنة لا
خبث فيها ولا قبح انما القبيح في الافعال وقالوا لا قبح
في الاعيان لما انها لو كانت قبيحة لم يكن ايجادها حكمة
وتشارك الفريقان جميعا اعني المعتزلة والثنوية في
الامرين جميعا اعني ان ايجاد القبيح قبيح وان الفعل الخالي عن
النفع سفه بالشاهد فتناقضت المعتزلة لما بينا ان
الباري تعالى يرى عبده يزني بامته ويخلي بينهما مع
القدرة على المنع ولا يكتفي بذلك بل يخلقه فقدرة ذلك

ذلك الفعل من الشر والاذى ويعطي الكافر قدرة مع
علمه انه يشتمه ويفتري عليه ومثل هذا في الشاهد قبيح
وقد حسن منه ذلك ووقعت المفارقة بين الشاهد
والغائب فبطل بذلك استشهادهم وتسويتهم بين
الشاهد والغائب ثم يقال لهم ان تمسكتم بالشاهد
فقولوا ان الله تعالى ليس بحكيم لما انه لا ينتفع بفعله وعندكم
ان ما خلا عن النفع فهو سفه وان قلتم انه حكيم فقولوا
فقولوا انه منتفع محتاج للحاجات دافع للضرورات
بان تمسكوا خرجوا عن الدين وان ابوا هما ابطلوا
استشهادهم بالشاهد فاذا بطل ذلك قال جمهور متكلمي اهل
الحديث القبيح ما نهي عنه والله تعالى ليس بمنهي عن ايجاد
الكفر والعبد منهي عن اكتساب الكفر فكان خلقه تعالى غير
قبيح وكسبه قبيحا واما مشايخنا فانهم قالوا كل ما
له عاقبة حميدة فهو حكمة وما ليست له عاقبة حميدة
فهو سفه وقد سبق القول قبل هذا في ابطال مذهب
الثنوية وهو ان الله تعالى خلق ما لا يحصى كثيرة مما لا سماع
لاحد من خلقه به ولا اطلاع لممتحن عليه من الاجزاء الكائنة
في تخوم الارضين وبواطن الجبال وقعور البحار وهو
تعالى يتعالى عن الانتفاع بشيء ومع ذلك لم يكن خلقه
ذلك عبثا فعلم بهذا ان تفسير الحكمة والسفه غير ما قالوه
وقوله اذ لا وقوف لهم بعقولهم على كثير من الحكم الشرعية
فان الحذاق من اهل الحرف يستخرجون اشياء فيما بينهم
من الحرف بعقولهم لم يستخرجها احد قبلهم من اهل تلك

الحرف او غيرهم وهذا امر معاين في كل زمان فلما لم
يدرك اهل الاعتزال الحكم البشرية وجب ان لا يدركوا
الحكم الربوبية بالطريق الاولى ثم نقول مبنى علينا
انما قال مبنى علينا لانه ليس الواجب على من قال بان افعال
العباد مخلوقة الله تعالى والى الله تعالى موصوف بالحكمة
اظهار حكمة الله تعالى فيما خلقه بل الواجب عليه اقامة الدليل
على ادعاه من بيان ان افعال العباد مخلوقة الله وقد بين
ذلك بالدليل القطعية وقد ساعده بالخصم في ان الله
تعالى موصوف بالحكمة اي يقال بان الله تعالى حكيم فيما
خلق فلما ثبت هاتان المقدمتان احديهما بالدلائل
القطعية والثانية بمساعدة الخصم ثبت لا محالة ان
لله تعالى حكمة في خلق الكفر والمعاصي ضرورة وليس الواجب
عليه بيان حكمة الله تعالى بعد ذلك في كل فرد من افراد
المخلوقين اذ الحكم الكلي على المجموع كان حكما على كل فرد من
افراد ذلك المجموع ثم بين المص وجه الحكمة في خلق الكفر
والمعاصي مع ان ذلك البيان غير واجب عليه فكان هو
متبرعا في ذلك البيان فنقول ان من الحكم الربانية ان بتخليقه
ما حسن من الافعال كالايمان بالله تعالى والصلوة والزكوة
وغيرها وقبح منها الكفر والمعاصي على تخليق المتضادين
هو ما حسن من الافعال وما قبح منها وكذلك ايجاد المتقابلين بلبين
وهو ايضا بمعنى تخليق المتضادين غير ان في ذلك الايجاد
مكان التخليق وذكر المتقابلين مكان المتضادين
زيادة ايضاح وتبيين حيث يعلم به ان لفظ الايجاد يطلق

على المتضادين فيعلم بذلك صحة كل واحد
من اللفظين اذ من يوجد منه نوع واحد لا غير كان
مضطرا كحركة يد المرتعش فانه لا يمكن من تسكين يده
لانه مضطر في تحركه فلذلك وجد منه من نوعي
الحركة والسكون نوع واحد لا غير وهو الحركة لكونه مضطرا
فيها وكذلك في سائر الاعيان اذا وجد منه نوع واحد
لا غير من المتضادين كان ذلك دلالة اضطراره في
ذلك وكونه مخلوقا عليه كالتسخين في النار والتبريد
في الثلج والاغراق في الماء ولهذا كان مخلوقا عليه حسن
من الاجسام كصورة الادمي وقبح كصورة القردة والخنازير زير
فان قلت على قول الخصم وهم المعتزلة لا قبح في الاجسام
على ما ذكرت من مذهبهم وانما القبح في الافعال فكيف ذكر
المص رح قبح الاجسام في مقام الزام الحجة عليهم وهم
ينكرون ذلك قلت الثابت بالدليل القطعي كالثابت
بالاجماع مع ان قولهم ذلك انكار للحس والمشاهدة فنجعل
ثبوت القبح في الاجسام لانه ثابت من غير خلاف قطعا كتمايل
ازواج من الانعام وخلقت لحشرات الارض ومالا يؤكل لحمه
من الحيوانات ونفع كالشهد والسكر وضر كالسم القاتل
والموذيات من الحيوانات وهو ما كان اكله مسببا
للايلام والذ وهو ما كان اكله مسببا للالتذاذ وهو تكرار
لقوله ونفع وضر بعبارة اخرى ليستدل به على انه على انه
كما يقال للمتضادين من النفع والضر بتلك العبارة
فكذلك يقال بهذه العبارة ايضا وقوله فيه ايضا ار

في تخليق الله تعالى الكفر والمعاصي د وفي قوله ايضاً ان في
الى انه في تخليق الله تعالى الكفر والمعاصي حكمة اخرى وهي بيان
امتياز القدرة الازلية من القدرة الحادثة سوى ما ذكرنا
من الحكمة السابقة وهي بيان كماله قدرته على تخليق المتضادين
وفيه ايضاً اظهار القدرة على فعل الغير اذ وفيما قلنا من
تخليق الله تعالى افعال العباد اظهار ثبوت قدرة الله
تعالى على فعل العباد وهذا لان افعال العباد افعالهم للاختلاف
بيننا وبين الخصم في ذلك ثم لو قلنا ان افعال العباد
التي هي افعالهم بالاجماع هي مخلوقة لله تعالى كان فيه
اظهار قدرة الله تعالى على فعل الغير وفي ذلك اثبات
كمال قدرة الله تعالى حيث ثبت اثر قدرته على فعل نفسه
في خلق الاعيان وعلى فعل غيره في خلق الاعراض بخلاف
قدرة العباد فان قدرتهم لا تتجاوز عن فعل انفسهم الى فعل
الغير وبه يمتاز القدرة الازلية ولنقول ان افعال العباد
مخلوقة يتميز قدرة الله تعالى من القدرة الحادثة وهي
قدرة العباد فان قدرة العباد لا اثر لها في فعل غيرهم واما
الله تعالى فيظهر اثر قدرته في فعل نفسه وهو خلق الاعيان
وفي فعل غيره وهو خلق افعال العباد التي هي اعراض فيظهر
بذلك اي بما قلنا من خلق الله تعالى افعال العباد انه قادر على محل
قدرة غيره اي ان الله تعالى قادر على محل قدرة غيره وهو محل قدرة
العباد فان محل قدرة البطش ومحل قدرة الكسب الرجل ومحل قدرة
التكلم اللسان واذا قلنا بان الله تعالى خالق لهذه الافعال
في هذه المحال كان ذلك قولاً بان الله تعالى قادر على محل قدرة

قدرة غيره وهو اثر القدرة الازلية لا اثر القدرة الحادثة
والمشية التي هي من الصفة القاصرة فالمشية التي هي
مشية الله تعالى لانها تشمل فعل نفسه وفعل العباد بمشية
الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله و
كذلك فعل نفسه بمشيته قال الله تعالى يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد السلطان الوالي والحجة ايضاً والاوفق
هنا المعنى الاول فان معنى قوله المنيع في سلطانه اي
هو ممنوع من ان يتعرض لملكه وجبروته متعرض الا بل
والاد القوة يقال منه ايدته على افعلته فمعنى قوله القوي
الايد اي القوي قوته بحيث لا يضعف في وقت
من الاوقات فينكسر قوة المتجبرين ويقهر اعداءه
وينصر اولياءه المتانة الاستواء شدة من حد شرف الكيد
بذل الكيد من حد ضرب فمعنى قوله المتين للكيد القوي
مجازاته بمقابلة كيد الكفار حيث ينقض كيدهم
في الدنيا ويعاقبهم بالعذاب الدائم في العقبى وكيده
مما لا ينقضه ناقض فكان كيده متيناً اي قوياً **وقوله**
ثم كان ايجاد ما خبث من الاجسام حكمة فالسؤال في هذا
مثل السؤال في قوله ولهذا كان خلق ما حسن من الاجسام وقبح
والجواب عنه مثل الجواب هناك وذكر المص رح في هذا
سؤالاً وجواباً فقال فان قيل لو كان الله تعالى هو الذي يتولى
تخليق الكفر والمعاصي لكان يجوز ان يقال يا خالق الكفر
والمعاصي وهو يكون صدقاً والصدق لا يمنع عنه وحيث
منع عنه دل انه لم يخلق ذلك قلنا هذا سؤال تلقفتموه من

من احوالكم الثنوية حيث يزعمون انه تعالى لو كان خالقاً
للاجسام المستخبثة المستقذرة لكان يجوز ان يقال
يا خالق القردة والخنازير والخنافس والجعلان
والاقذار والانتان الجعل دويبة وجمعه الجعلان
بكسر الجيم وحيث لم يجز ذلك دل انه لم يجعلها فان كان
ما سالوا لازماً فهذا لازم وان كان ما سالوا باطلاً
فسئلوكم باطل ثم نقول انا نقول الله تعالى خالق كل شيء
ويدخل تحته افعال الخلق والاجسام الخبيثة وغير ذلك ولا
يبالى من ذلك ولكن لا نقول ذلك على التخصيص لما ان اضافة
كلية الاشياء لله تعالى نحو قوله تعالى لله ملك السموات والارض
واضافته الى كلية الاشياء كقوله تعالى رب العالمين
يخرج مخرج التعظيم لله تعالى والتمجيد له واضافة خاصية الاشياء
اليه واضافته الى خاصية الاشياء يخرج مخرج تعظيم ذلك الخاص
كما يقال له محمد واله موسى واله هارون وعبد الله وبيت الله
والكفر والمعاصي ليست بمعظمة فلا يجوز اضافتها الى الله
على الخصوص فلهذا لا يجوز ان يقال يا خالق القردة والخنازير
اذ من ذلك فعله لا يفعله الا ما ينتفع به او من فعلى الفعل
لاجل منفعة نفسه لابد ان يفعل فعلا نافعاً ينفعه اما في
جلب المنفعة او دفع المضرة والله تعالى متعال عن المنفعة
لنفسه **وقوله** والحكمة يقتضي كون الكفر على هذه الصفات
وهي القبح والبطلان والشر وانما اقتضت الحكمة ان تكون
الكفر موصوفاً بهذه الصفات الذميمة لانه كفران النعمة
المنعم والعقل يقتضي قبح ذلك على وجه لا يجوز نسخ قبحه و

وبطلانه فايجاده عليها اي فايجاد الكفر على هذه الصفات
الذميمة كان حكمة **وقوله** وانما السفه تحصيله حكم حسنا
كما يقصده الكافر اي يعتقد الكافر الكفر على انه حسن ومطلوب
قال الله تعالى وهم يحسبون انهم يحسنون صنعاً قال العبد
الضعيف غفر الله له هذا لا يقتضي جواب ان يكتسب
المسلم الكفر على اعتقاده انه قبيح وباطل وشر وان كان
ظاهر هذا الحصر يقتضيه لان الدليل قام لنا على ان المسلم
لو اكتسب الكفر باي وصف كان يكون مرتداً وتبين امرأته بغير
السلام عن عنقه لانه عند اكتسب الكفر وان كان معتقداً له
على ما عليه صفته من القبح والبطلان يكفر لاستخفافه دين
الاسلام واما اذا كان معتقداً عند كسبه خلاف ما عليه
صفته فلا شك في كفره وارتداده ولا يلزم هذا في الايجاد
اي لا يلزم القبح في الايجاد على هذه الصفات الذميمة لما في
ايجاد الكفر بيان غنى الموجد وبيان كمال قدرته حيث
قدر على خلق الاعيان والاعراض والحسن والقبيح وغير ذلك
فما ذكر في الكتاب بخلاف اكتساب الكفر والمعاصي فانه
ليس فيه جهة الحكمة بوجه فكان كفراً اي اكتساب الكفر بخلاف
الكفر بخلاف سائر المعاصي التي فيها شهوة النفس نحو
الزنى وشرب الخمر وغيرهما لو اكتسبها على اعتقاد انها حرام
لا يكون كافراً بل يكون فاسقاً وانما يكون كافراً في اكتساب
تلك المعاصي اذا اكتسبها على اعتقاد انها حلال واما اكتساب
الكفر فلا يتفاوت في ايراث الكفر بين الاعتقادين
وقوله وبهذا يبطل قولهم اشارة الى ما ذكرنا قبيل هذا بقوله

فايجاده عليها كان حكمة الى اخره وقوله فان استحقاق
الذم الى اخره جواب عن قول المعتزلة انه تعالى لو كان هو
الذي يتولى ايجاد الكفر لجاز ذمه عليه لما له من وخم العاقبة
الوخامة ثالوار شدن من حد علم معالى رجل وخم وخيم
اي ثقيل وبلية وخيمة اذا لم توافق ساكنها ولم يقصد
تحصيله على ضد ما يقتضيه الحكمة اي سفاهة العبد
بسبب اكتساب الكفر لاجل هذين المعنيين احدهما
ان في اكتسابه ما هو له من وخامة العاقبة اي
ضررها وهو كون الكافر في عاقبة امره بسبب كفره
مخلدا في العذاب الدائم فكان سفيها لذلك والثاني
ان سفاهته بسبب تحصيله الكفر على اعتقاد خلاف
ما عليه صفة الكفر فان صفة الكفر هي القبح لعينه وهو
اكتسبه على اعتقاد انه حسن فكان معتقدا احله وهو
حرام محض ومن احل ما حرمه الله تعالى كان كافرا سفيها
وهذان المعنيان لا يوجدان في نحو ايجاد الله تعالى فلا يثبت
في ايجاد السفاهة ولا حاجة بنا الى بيان الجهة التي يتعلق
بها قدرة العبد جواب عن قولهم انه ليس وراء الوجود معنى
يتعلق به القدرة وانما قلنا انه لا حاجة بنا الى بيان
الجهة التي يتعلق بها القدرة لان على المدعي ان يثبت
ما ادعاه بالدليل وقد اثبت المصنف رحمه الله ما ادعاه
وهو ان العبد له فعل وليست له قدرة التخليق بالدليل القطعي
ثم بعد ذلك البنا بيان ان اثر الوهم فلا يجب عليه اتباع
الوهم عند قيام الدليل على خلافه وهم يقولون ان فعل العبد

باي شئ

باي شئ يتعلق بعد ان اخرج الله تعالى فعل العبد من العدم
الى الوجود بتخليقه وليس للفعل وراء الوجود شيء يصلح ان
يقال ان فعل العبد يتعلق به من ذلك الوجه فاثبات الفعل
للعبد بعد ان كان خروجه من العدم الى الوجود من الله تعالى
ليس بمعقول لان المعقول هو ما قام عليه الدليل العقلي
وقد قام فيما نحن فيه فان الدليل قد قام على استحالة ثبوت قدرة
الاختراع لغير الله تعالى وقد قام على ان العبد له فعل الا انه يتصور
في اوهامكم ذلك لانكم لم تروا في الشاهد من له قدرة الفعل
في محل قدرة غيره والوهم من نتايج الحس وخروج الشيء عن
الوهم مما لا يوجب استحالة ثبوته عند قيام الدليل على ثبوته
وقد ذكرنا انه من اتبع الوهم ولم ينقد للدليل فالجاه الى نفي
ثبوت الصانع اذ لا تصور في الوهم بما ليس بجوهر ولا جسم
ولا عرض ولا بجهة من الجهات منا ولا اتصال له بنا ولا انفصال
له عنا فعلم بهذا ان ترك الوهم واجب عند قيام الدليل
القطعي على خلاف الوهم فان الدليل القطعي لا يتخلف
عن موجبه واما الوهم فيتخلف فلذلك كان اتباع الدليل
واجبا دون الوهم وقوله على ان عندنا الموجد بايجاد
الله تعالى باختيار العبد فهو فعل العبد وليس بفعل الله تعالى
بل هو مفعوله قال المصرح في هذا الموضع ان هذا الكلام
لا يتوجه علينا فانا لا نقول ان فعلا واحدا يكون فعلا
لفاعلين البتة فان ما هو فعل الله تعالى هو صفة ازلية
قائمة بذاته وليس بفعل العبد وما هو فعل العبد ليس
بفعل الله تعالى بل هو مفعوله وهذا لان فعل الله تعالى لما كان

صفة ازلية قائمة بذاته وهو التكوين ليظهر اثره في العالم
عند وجود وقت المكون على ما يقتضيه حكمته البالغة في
ازل وقت يوجد فكان ما يوجد من اقسام العالم من الاعيان
والاعراض مفعوله ومكونه لا فعله ثم اثر ذلك الفعل والتكوين
والايجاد في حق افعال العباد يظهر عند قصد العبد مباشرته
وكسبه وهذه المعاني وهي الثواب والعقاب والوعد
والوعيد والامر والنهي والحمد والذم متعلقة بمفعوله وقوله
ثم ان مذهب جمهور المعتزلة ان المعدوم شيء واكثرهم
يزعمون انه عرض الى آخره اعلم ان هذا الكلام الى آخر الفصل
جواب عن قول المعتزلة ورد له وهو ما ذكر قبل هذا بقوله
وما زعموا ان وراء الوجود معنى يتعلق به القدرة يعني انهم
يقولون بعد ما اوجد الله فعل العبد وهو شيء واحد فثار
معنى يتعلق قدرة العبد حتى يكون فاعلا به قلنا انكم
قلتم ايضا مثل هذا الكلام وهو ان الشيئية للعالم ثابتة
عندكم قبل وجود العالم فلم يتعلق بها قدرة احد وانما تعلق
قدرة الله تعالى بالعالم من حيث الوجود لا من حيث الشيئية
مع ان الوجود والشيئية عبارتان عن معنى واحد وهو الذات
وليس الوجود بمعنى زائد على الذات فيجب ان يكون فيما قلنا
كذلك عند قيام الدليل فان رفع تشنيعكم بهذا مع ان فيما
قلتم زيادة معنى وهي تفضي الى القول بقدم العالم وليس
مثل ذلك فيما قلنا فكان اولى ان يجوز وذكر المصنف رح
في آخر مسئلة اثبات حدث العالم من التبصرة والمعتزلة
لاعتمادهم في اكثر مذاهبهم على الوهم واخراجهم بالتلبيس بموهوم

بموهوم عن كونه معقولا جهلا منهم بما بينا من التفرقة بين
الامرين ارباب المحسوس والمعقول مالوا الى القول باستحالة
وجود الشيء لا من شيء ووافقوا الدهرية في ذلك وادعوا القول
بقدم الاشياء وخافوا من معرة السيف او قصدوا التغرير من
لا خبيرة له بمعرفة الحقائق فموهوا وقالوا انا نقول لان العالم
كان معدوما الا انه كان شيئا والباري تعالى اوجده من العدم
لان جعل ما ليس شيء شيئا اذ هو محال ثم اقتصر الكعبي على هذا
القدر واراد الجبائي وجماعة من البصريين فزعموا ان ما كان
في حالة الوجود عرضا يكون في حالة العدم ايضا عرضا وكذا
ما كان لونا او طعما او حركة او سكونا او جوهرا فهو في حالة
العدم كذلك فكانت الجواهر والاعراض والالوان والاكوان
والطعوم كذلك في الازل وزاد ابو الحسين الخياط وهو استاذ
الكعبي فزعم ان ما كان في حالة الوجود جسما يكون في حالة العدم
ايضا جسما ثم قال بعد هذا ثم يقال لهم اذا كان الموجود
موجودا لذاته لا لمعنى وكذا الشيء شيئا لذاته لا لمعنى كان المعدوم
ذاتا فان قالوا لا قيل لم كان شيئا والشيء شيء لذاته وكذلك
العرض والجوهر فان قالوا كان المعدوم ذاتا قيل لم لم يكن
موجودا وهو الذات الذي لاجله يتصف بالوجود قائم وظهر
بهذا ان قولهم هذا نتيجة قول الدهرية بل هو عين ذلك بل
هو شر من قول اصحاب الهيولى بدرجات فان اولئك
ما اثبتوا في الازل الا الهيولى وهي شيء متحد الذات عندهم
ولا كمية ولا كيفية وليس بجوهر ولا عرض وهؤلاء اثبتوا جميع اجزاء
العالم في الازل فهو هذا قال وصدق في قوله ان المعتزلة

مجانبت الدهرية وقوله والشيء شيء لنفسه والموجود موجود
لنفسه اي الشيئية للشيء راجعة الى ذات الشيء لا يكون معنى وراء
ذلك الشيء وكذلك الوجود راجع الى ذات الموجود لا انه صار
صار موجودا لقيام الوجود كالاسود صار اسود لقيام السواد
بغير ذات الاسود اما الوجود فراجع الى ذات الموجود غير
زائد على الماهية كالبياض لذاته لا انه صار بياضا لقيام المعنى
الذي هو وراء ذات البياض لما ذكرنا قبل هذا من استحالة
قيام المعنى بالمعنى وكذلك الشيء شيء لنفسه اي الشيئية راجعة
الى ذات الشيء لا انها وراء الذات فيكون الشيء والموجود واحدا
لان الشيء اسم للموجود لان لا شيء عبارة عن العدم ثم
المعتزلة يقولون المعدوم شيء وذات وحركة وعرض ولا
يقولون المعدوم موجود مع ان الوجود والشيئية واحد
الى هذا اشار الامام المحقق مولانا حميد الدين الضرير رح
وقوله والقدرة متعلقة بالوجود دون الشيئية
اي قدرة الله تعالى في حق الجوهر والاعيان وقدرة العباد
في حق افعالهم متعلقة بوجود تلك الاشياء لا بشيئيتها
ثم قوله والقدرة متعلقة بالوجود الى قوله فان هم قالوا
بمثل ما قلنا فانا نقول لا تعلق لقدرة العباد بشيئية
افعالهم لان شيئية الافعال عبارة عن وجود افعالهم والعباد
لا يقولون ايجاد افعالهم فلذلك لا يقولون بشيئية افعالهم وهم افعالهم صح
ايضا قالوا به بان قدرة العباد غير متعلقة بشيئية افعالهم
فكانوا قائلين مثل ما قلنا في جانب العباد هذا هو ارادة
المصنف رح حيث ذكر بعده ما يقتضي هذا المعنى وهو قوله

قوله فانا لا نثبت الا تعلق قدرة العبد بالشيئية وهم قالوا
به ويحتمل ان يكون معناه فانهم شنعوا علينا في قولنا ان ايجاد
افعال العباد من الله تعالى واكتسابها من العباد فقالوا ليس
وراء الوجود شيء يتعلق به قدرة العبد فكيف يصح قولكم
الايجاد من الله والكسب من العبد مع انه لا شيء في فعل العبد سوى الوجود
فاذا اوجده الله تعالى فاي شيء يكتسب العبد قلنا لهم قالوا في هذه
المسئلة ايضا مثل ما قلنا فكان تشنيعهم مردودا عليهم فانهم
قالوا قدرة العباد متعلقة بافعالهم من حيث الوجود دون
الشيئية مع انهما عبارتان عن معنى واحد فقلنا اذا تعلقت
قدرة العباد بافعالهم من حيث الوجود فاي شيء يبقى فيها
حتى تسموه الشيئية وقدرة العبد غير متعلقة بها اذ التقدير
ان الشيئية والوجود شيء واحد وايضا جميع ما انكروا
علينا فانا لما قلنا لا قدرة للعباد على افعالهم من حيث
الايجاد بل من حيث الكسب والمباشرة وكانوا انكروا علينا
ذلك القول فقالوا بل العباد يوجدون افعالهم ثم اقروا
بانه لا قدرة للعباد على افعالهم من حيث الشيئية كما نقول
نحن ثم اذا لم يتعلق قدرة العباد بالشيئية عندهم وجب
ان لا يتعلق بالوجود ايضا لانهما عبارتان عن معنى واحد
فحينئذ كانوا معترفين بما انكروا علينا في قولنا ان قدرة
العباد لا يتعلق بافعالهم من حيث الوجود وحاصله
ان جميع ما شنعوا علينا لازم عليهم مع امر محال وهو قدم
العالم وتناقض اصولهم اما قدم العالم فظاهر لان المعدوم
شيء عندهم والشيء والموجود عبارتان عن تعبير واحد

فكان العالم موجوداً بنفسه وانما تناقض اصولهم
فانهم يقولون المعدوم شئ وليس بموجود مع انهم يقولون
الشئ والموجود واحد ثم لما لم يقولوا بان المعدوم موجود
وجب ان لا يقولوا بان المعدوم موجود وجب
ان لا يقولوا ان المعدوم شئ لان الشئ والموجود واحد
فكانوا متناقضين في اقوالهم هذا ثم ان فرقا في حق العبد
انه لما لم يكن للعبد تعلق قدرته بشيئية فعله بعد ذلك
لم يحل اما اذا كانت الشيئية ثابتة بنفسها او باحداث الله
تعالى اياها فلو قلنا بنفسها يلزم منه قدم العالم ولو قلنا
باحداث الله تعالى اياها لا يلزم فيجب على المسلمين ان
يقولوا باحداث الله تعالى اياها احترازا عن قول القائلين
بقدم العالم وفيما قاله المعتزلة يلزم قدم العالم
عصمنا الله تعالى عن قول هذا عقباه **وقوله** وهو عين
ما يذهب اليه خصومهم وهم اهل السنة والجماعة وانما كان
وهو عين ما يذهب اليه خصومهم كان عند اهل السنة
الثواب والعقاب يتعلقان بالكسب لا بالشيئية
وكذلك المعتزلة يقولون ان الثواب والعقاب لا يتعلقان
بالشيئية فكان قول اهل السنة والجماعة كقول المعتزلة
وقول المعتزلة كقول اهل السنة من هذا الوجه ثم هما
يختلفان من وجه آخر وهو ان اهل السنة يقولون
ان افعال العباد موجودة بايجاد الله تعالى وكسبهم
وان لهم فعلاً وقالت المعتزلة بل افعال العباد موجودة
بايجاد العباد وتدبير الله تعالى عن افعالهم منقطع فكان فيما

فيما قاله اهل السنة اتباع للدليل العقلية من اظهر
انتفاء الشركة بين الله تعالى وبين العباد اذ لو قلنا
بان العباد خالقون افعالهم كنا قائلين بان العباد
شركاء لله تعالى في خلق بعض العالم وهو الاعراض وغير
ذلك على ما ذكرنا والسمعية كقوله تعالى خالق كل شئ
وهذا معنى قوله بريئون اليه او بل يذهب اليه خصومهم
المعتزلة وهم اهل السنة والجماعة اتباع للدلائل العقلية
والسمعية وانما قدم ذكر الدليل العقلي بدليل وجوب الايمان
بالله تعالى ووحدانيته قبل ورود السمع وقد ذكرنا وهم يقولون
بغير ما يقوله الخصوم وهو ان قدرة العباد لا تتعلق
بشيئية افعالهم التي هي عبارة عن الوجود وكذلك المعتزلة
يقولون لا تتعلق قدرة العباد بشيئية افعالهم
في المتنازع فيه وهو ان افعال العباد هل هي مخلوقة العباد
ام لا فعندنا لا وعندهم نعم ثم يرجع عاقبة تقديرهم
الى ما قلنا بان العباد لا يوجدون افعالهم لما ان
الشيئية والوجود واحد فلا يجوزون تعلق قدرة
العباد ولا قدرة الله تعالى لشيئية افعالهم فكانوا قائلين
بان العباد لا يوجدون افعالهم ثم يلزم في ايجاد كلامهم
انهم يقولون بقدم العالم حيث لا يعلقون لشيئية
العالم قدرة احد لا قدرة الله تعالى ولا قدرة العباد فكان
العالم عندهم قديم الشيئية حديث الصفة وهو عين
مذهب اصحاب الهيولى بل قولهم شر من قول اصحاب الهيولى
على ما ذكرنا قبل هذا من رواية التبصرة بتقديره ذلك كل مقدر

وقع في محل قدرته فهو كسب فمحل قدرة العبد هو ذات العبد
واطرافه ولما كانت قدرة العبد حادثة كانت عرضاً
فكانت محتاجة الى المحل واما الله تعالى فقديم بجميع
صفاته ومنزه عن الاحتياج الى المحل فلذلك وقع ما وقع من
الخلق لا في محل قدرته معنى وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق
اي الذي وقع من اثر الخلق وهو المخلوق لان محل قدرة الله
تعالى قديمة قائمة بذاته تعالى فكانت منزهة عن المحل فلا يطلق
لفظ المحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لان الحال
مع المحل متغايران وصفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيره
فلا يصح اطلاق لفظ المحل عليه مع ان لفظ الحلول يدل
على الحدوث والانتقال والله تعالى منزه عن الحدوث
بجميع صفاته فلذلك لم يصح اطلاق ذلك فلا يقع ما
يقع من اثر الخلق في محل قدرة الله تعالى لانه لا محل لها لما ذكرنا
واسم الفعل يشملهما اي لفظ الفعل يطلق على الخلق وعلى
الكسب فيقال فعل الله وفعل العباد فكان هاذان النوعان
مع جنسهما الذي شملهما كالكون يشمل السواد والبياض
واسم المتمكن يشمل المنصرف وغير المنصرف واسم الركاز
يشمل المعدن والكنز فكل من هذه الانواع مختص باسم
على حدة لا يطلق ذلك الاسم على غيره ثم ان الفعل انما
يطلق عليهما لوجود معنى الفعل فيهما وهو صرف الممكن
من الامكان الى الوجوب الى التحقق والثبوت
وقيل ما وقع بآلة فهو كسب لان العبد موصوف
بالاحتياج فكان محتاجاً الى الالة في فعله واما الله تعالى

تعالى فمستغن عن الاطلاق من كل شيء فلا يحتاج الى الالة في الخلق
وهذا هو المعنى في الحد الثالث وهو قوله ما وقع المقدور
من حيث يصح انفراد القادر به فهو القادر خلق وما وقع مقدوره
به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب وهذا لما قلنا ان
العبد محتاج في تحصيل مقدوره الى ما يحصل هو بواسطة الالات
ان الكاتب اذا اراد كتابة شيء يتعذر عليه تحصيل كتابته عند
انفراده عن الدواة واخذ القلم بيده وكذلك سائر العمال
في اعمالهم واما الله تعالى فهو متعال عن الاحتياج الى شيء
وهو منفرد في الايجاد لا حاجة به الى غيره فيما يوجده فكان
خالقاً بدون واسطة شيء له في خلقه قال تعالى ذرني ومن
خلقت وحيداً على ان يجعل وحيداً حالاً عن الفاعل وهذه
مسئلة عظيمة اي مسئلة خلق افعال العباد مسئلة عظيمة
فبيان عظمها من حيث ان فروعها كثيرة فان المسائل التي
يتعقبها كالمتولدات وان المقتول ميت باجله ومسئلة
الارزاق وان المعاصي بارادة الله تعالى والقضاء والقدر والهدى
والاضلال فان كلها مبنية على هذه المسئلة يكثر فيها دلائل
اهل الحق وشبهات الخصوم سمي دلائل الخصوم شبهات
لانها ليست في الحقيقة دلائل بل خرجت على مقابلة دلائل
اهل الحق ومخالفتها فكانت شبهات فيجب على اهل الحق
الجواب عنها وقد اجاب المصنف رح عما ذكروا من الشبهات
بجواب يرتفع له المصنف رح عما ذكروا ويهتك استار
اللجاج على وجه يرغم ويرعف والفرق بين التعنت
والتعصب قال في الفوائد الظهيرية التعنت لغة

من يتطلب التعنت وهو وقوع الانسان فيما لا يستطيع
الخروج عنه فكان التعنت تطلب العنت قال الله تعالى
ولو شاء الله لاعنتكم وقال الزجاج رح اي لاهلككم والمراد
بالتعنت شرعا من ينكر ما ينفعه بخلاف الخاصم فانه
هو الذي ينكر ما يضره واما التعصب فهو ان يكون لغيره
في العصبية والعصبة بنو الرجل وقرابته لابيه وانما
سموا عصبة لانهم عصبوا به اي احاطوا به فالاب طرف والابن
طرف والعم طرف جانب والاخ جانب ولكن استعمال
التعصب في العرف انما هو فيما ينصر غيره في الباطل
وحاصل الفرق بينهما راجع الى ان المتعنت من ينصر نفسه
في الباطل والمتعصب من ينصر غيره في الباطل فلذلك
جمع بينهما لان الذي ينصر من اهل البدع لا يخلو اما ان كان
ينصر نفسه او غيره فالاول متعنت والثاني متعصب
ثم في هذه المسئلة شبهات الخصوم سوى المذكورة في الكتاب
فمنها ما تمسكوا بقوله فتبارك الله احسن الخالقين
في الاية دليل على كون غيره خالقا لان اطلاق ذلك
يوجب ان له تعالى مزية على كل خالق كما يقال فلان
احذق الكتاب واجودهم خطا الا ترى ان القول
بانه تعالى اكثر الالهة محال لاستحالة ثبوت الالهية لغيره
وهنا لما اطلق هذا دل ان غيره خالق قلنا والتمسك
بهذه الاية على ان غيره خالق لا يصح منهم على الاطلاق
فان اوائل البصرية وجميع البغدادية ساعدونا على انه
ما سوى الله تعالى خالق ويستحيل وصف من سواه به ولو

ولو تعلق بذلك متأخرو اهل البصرية المجوزون
ذلك يقال لهم الخلق يذكر ويراد به التقدير والتصوير
دون الاختراع والايجاد وعلى هذا التقدير يجوز ان
يسمى العبد خالقا قال قائلهم شعر ولانت تفري ما خلقت
وبعض القوم يخلق ثم لا يفري فكانت الاية محمولة
عليه دفعا للتناقض عن الايات والدلائل على ان العبد
يكون فاعلا ولا يكون خالقا والله تعالى هو الخالق
ويجوز اطلاق اسم الخالق على العبد بطريق
التغليب وان لم يكن خالقا اذا ضم الى الخالق
كما يقال سنة العمرين في ابي بكر وعمر رضه وان كان ابو
بكر لا يسمى عند الانفراد عمر وكذا يقال للشمس والقمر
قمران قال القائل اخذنا بافاق السماء عليكم لنا قمراها
والنجوم الطوالع وان كان اسم القمر لا يطلق الشمس
عند الانفراد فكذا هذا ومنها قولهم ان الله تعالى اذا فعل
في الحركة فماذا فعلت قلنا واذا لم تفعل انت الشيء الا العين
والوجود وهو عين الشيء اذ ليس معنى وراءه فماذا فعلت
والله تعالى اذا لم يفعل الجوهر والعرض ولا الشيء ولا العين
ولا السواد ولا البياض ولا الرائحة ولا الطعم فماذا فعل
وجودها اذا لم يكن معنى وراءها وهو عينها وذاتها ولم يفعل
عينها ولا ذاتها فماذا فعل فما اجابوا من شيء فهو لهم جواب
وانما ذكر هذه الاشياء وهي الشيء والعين والجوهر والعرض
وغيرها فان المعتزلة يقولون المعدوم قبل الوجود كانت
كانت هذه الاشياء ثابتة لها من غير جعل احد ولا تعلق لقدرة

احد باثبات هذه الاشياء ثم يقولون الوجود ليس معنى وراءها
بل هو عينها ومن هذا الجنس ايضاً قولهم كيف يجوز
ان يقال يخلق الله تعالى في يد انسان سرقة ثم يأمر بقطعها
وكذا هذا في الزنى وكذا يخلق فعلاً ثم يعاقب عليه
قلنا واذا لم يفعل السارق شيئاً ولا الزاني ولا الكافر
فكان الزنى والسرقة والكفر في العدم اشياء واعيانا
واعراضاً ووجودها اعيانها وليس معنى وراءها لم يتعلق
قدرة العبد بالشيئية ولا العرضية ولا العينية ولم يتعلق
معنى وراءها فماذا فعله وعلى اي فعل يحمد ويقطع ويعاقب
فما اجابوا عما سئلوا فهو لهم جواب عما سألوا وهذا
كله منا تبرع فانا اذا اقمنا الدلالة على ان العبد
وان لم يكن مخترعاً خالقاً فله فعل وان كان لا يقع
كيفيته ذلك في اوهامنا فنقول بانه يعاقب على فعله
الاختياري فان الله تعالى خلقه مختاراً بين ان يفعل خيراً
وبين ان يفعل شراً فكان العقاب عليه بسبب
سوء اختياره بالشر على الخير ومنها قولهم ان فعل العبد
لا يخلو اما ان يكون كله من الله تعالى فيذم هو عليه
واما ان يكون كله من العبد وهو ما قلناه
واما ان يكون بعضه من الله تعالى وبعضه من العبد
فيشتركان في الذم قلنا لهم لو عقلتم بما اشتغلتم
بهذا التقسيم اذ هذا مما يصح في الاجسام لما هي
متبعضة متجزية دون الاعراض التي يستحيل عليها
التبعض والتجزي لانعدام تألفها وتركبها وما لا بعض له

له لا كل له اذ هما من الاسماء الاضافية والقسم بالكل والبعض
فيما يستحيل عليه الكل والبعض جهل ثم نقول لهم هو فعل الله
تعالى لا فعله بل هو فعل العبد فيذم على فعله كما هو عندكم
شيء وذات وعين وموجود ويذم على وجوده دون شيئيته
وذاتيته وعينيته على انا اذا اثبتنا بالدليل ان له فعلاً واختيارا ع
فيذم هو على فعله ولا يذم الله تعالى على اختراعه على ما ذكرنا
كما يذم عندكم على وجود فعله دون شيئيته ومنها قولهم
كيف يجوز ان يكون القبيح مخلوقاً لله تعالى والله تعالى قال
احسن كل شيء خلقه قلنا يعني في ذلك انه احسن خلق
الاشياء لانه عالم بكيفية خلقها على ما عليه من القبح والحسن
فكانت على ما اراده ولم تكن على خلاف ذلك ومن قصد
فعل شيء فكان على ما قصد وكان عالماً بتحصيله وتحصله
على ما اراده يقال فلان يحسن الكتابة والصناعة والتجارة
وفلان يحسن العمل فلان الاحسان عبارة عن كمال
مهارته في العلم بذلك ومما يوضح ذلك ان الله تعالى خلق
الخنافس والجعلان والعذرة والخنازير والنجاسات
المستقذرة فلو خرج الكل عن خلقه بعضه هذه الآية لخرجت
هذه الاشياء وذا باطل فكذا هذا يعني ان كون قبيحاً
لذاته لا تخرج بسببه من ان يكون مخلوقاً لله تعالى بالاتفاق
في الاعيان فكذا في الاعراض عند قيام الدليل على كونها
مخلوقة لله تعالى وقد اظهرنا دليل ذلك كله حامدين
لنعمائه شاكرين لآلائه وهو حسبنا ونعم الوكيل والله الموفق

فصل في ان المتولدات مخلوقة لله تعالى

مطلب فصل في ان المتولدات مخلوقة لله تعالى

ايراد فصل المتولدات بعد فصل افعال العباد
ظاهر التناسب اذ الافعال مؤثرة وهذه الآثار
التي يسميها الخصم متولدات اثرها فلم يكن بد من ذكر
الاثر بعد ذكر المؤثر ليكون ذكرهما ليكون ذكرهما موافقا
لوجودهما على هذا الترتيب فوجب ان يكون ذكرهما كذلك
فان قلت هذا الذي ذكره من لقب الفصل بقوله
في ان المتولدات مخلوقة الله تعالى لا يستقيم على مذهبنا
فان القول بالتوالد قول المعتزلة حيث يقولون
ان ما يوجد في الحسه من الحركة عقيب اعتماد الرجل
عليها وما يوجد من الالم في الحيوان عقيب ضرب الرجل
اياه وما يوجد من مرور السهم وحركاته واصابة الهدف
بعد الرمي كله افعال الانسان وهو خالقها ويسمونها
الافعال المتولدة وقلنا ليس هذه الافعال على طريق
التولد من افعال العباد على معنى انها تتولد من افعال
العباد بغير صنع من الله تعالى بل بايجاد العبد كما قال عامة
المعتزلة فكان في اطلاق ذلك ميل الى قول اهل الاعتزال
مع ان مذهبنا ليس كذلك بل نقول نحن بما اثبتنا
ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى مع ان لهم فيها
اختيارا وجب ان يكون هذه الآثار مخلوقة الله تعالى
بالطريق الاولى لما انه لا اختيار لهم في وجود هذه الآثار
اصلا والدليل على مذهبنا فيها ما حكيت وتلقيب المصنف
هذا الفصل وفي التبصرة الادلة بقوله الكلام في ابطال القول
بالتولد وتلقيب صاحب الكفاية والبداية بقوله القول

القول في نفي التولد والقول في ابطال التوليد ولما كان
الامر كذلك علم ان ما ذكره المص هنا بقوله ان المتولدات
مخلوقة الله تعالى غير مستقيم على مذهبنا لان في ذلك
اقرارا بثبوت التولد وتحققه وفي غيره تصريح ببطلان
التولد ما وجه التوفيق بينهما قلت وجه ذلك
ان يقال معنى ما ذكرنا ان آثار الافعال التي يسميها
الخصم متولدات الافعال مخلوقة الله تعالى فكان
اطلاق اللفظ المتولدات على زعم الخصم انها متولدات
كما جاء مثل ذلك في القرآن بقوله ويوم يناديهم اين
شركائي وبقوله اخبارا عن قول فرعون قال ان
رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون واما قولك فان في
اطلاق ذلك ميلا الى قول اهل الاعتزال فقلنا
ليس كذلك فان اهل الاعتزال يقولون ان المتولدات
افعال الانسان وهو خالقها لا صنع الله تعالى في شيء من
ذلك والمص تصريح قوله ان المتولدات مخلوقة الله
كيف يكون مائلا الى قولهم وحاصله ان هذه الآثار
التي توجد بعد وجود تلك الافعال المخصوصة تتولد
من تلك الافعال عند المعتزلة فلما كان العبد خالقها
للافعال كان خالقا لما تولد منها ايضا وعندنا ان هذه
الآثار توجد بمحض خلق الله تعالى وله قدرة ان يمنع هذه
الآثار عن ثبوتها عقيب تلك الافعال وهذا كما حكي عن
الاستاذ الكبير مولانا شمس الدين الكردري رح كان يقول
ظهرت صحة مذهبنا في هذه المسئلة عيانا في حادثة تاراب

يبخارا فان الكفارة في ذلك اليوم كانوا يغربون بالة عظيمة
وما كان يحصل من الالم شيء **وقوله** ثبت ان
ما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب الانسان
الى ان قال ولا صنع للعبد فيه لانعدام قدرة التخليق
واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرة يدل على ان هذه
الاثار وهي الالم والانكسار والحركة بعد مباشرة افعال يوجد
هذه الاثار عقيبها عادة كما انها ليست بمخلوقة للعباد
ليست بمكتسبة لهم ايضا بخلاف افعالهم الاختيارية
فانها مكتسبة بدليل انهم لا يتمكنون من منع هذه الاثار
عن وجودها بعد مباشرة افعالهم التي يوجد هذه الاثار
عقيبها وما هو من مكسوب العبد فالعبد متمكن من تحصيله
والامتناع عنه ولان من الجائزات ان يموت الرامي
عقيب الرمي فجاءة والسهم يمر والجارح بعد الجرح و
الالم يحدث وحصول الكسب من الميت محال ثم
ان المصنف جمع بين هذه الاثار وهي الالم والانكسار
والحركة ولم يكتف بالواحد منها لما ان كلا منها مخالف
للاخر في الحقيقة وان كان اسم الاثر يجمع الثلاث
فالالم اثر معقول ليس بمحسوس بالبصر والباقيات
محسوسات غير انهما يتغايران فان الانكسار اثر
محسوس مع نقصان في المحل والحركة اثر محسوس من
غير نقصان في المحل فكان في ايراد كل منها فائدة جديدة
فلذلك اورد جميعها **وقوله** واذا ثبت ان العبد
ليست له قدرة الاختراع الى قوله كل ذلك مخلوق الله تعالى

تعالى فان قيل لا يلزم من عدم قدرة الاختراع على هذه الاثار
للعبد كونها مخلوقة الله تعالى بل يلزم من ذلك ان لا يكون
مخلوقة للعبد كونها مخلوقة الله تعالى بل يلزم من ذلك ان لا
يكون مخلوقة للعبد فكيف اوقع هذا الذي ذكره من
الجزاء جزاء لذلك الشرط قلنا بل يلزم لان هذه
الاثار موجودة عقلا وعيانا على ما ذكرنا فلا بد لها
من موجد فلما لم يصلح العبد موجدا لها لم يكن بد من ان يكون
الله تعالى موجدها لئلا يلزم تعطيل الصانع وهذا لانه
تعالى لو لم يكن موجدها ايضا يلزم وجود شيء حادث
بلا موجد ولو جاز هذا في جزء من العالم لجاز في كل العالم
وهذا هو عين التعطيل **وقوله** وبطل معطوف
على قوله ثبت معنى اذا ثبت هذا ثبت صحة ما ذهبنا
اليه وبطل قول المعتزلة والذي يوجب بطلان قول المعتزلة
الى اخره وحاصل ذلك ما ذكره في الكفاية بقوله ان
هذه الاثار لو كانت حاصلة بفعل لا يخلو اما ان كانت
بدون القدرة او بالقدرة التي حصل بها الفعل او بقدرة
اخرى لا وجه الى الاول وهو حصول الفعل بدون
القدرة لاستحالة الفعل من الفعل القدرة ولا وجه الى
الثاني لحصولها بالقدرة التي حصل بها الفعل لان تلك
القدرة سابقة على هذه الاثار لاقترانها بالفعل وتجدد
بقاؤها الى وجود الاثر ولا وجه الى الثالث لحصولها بقدرة
اخرى غير القدرة التي حصل بها الفعل لانه لو جاز ذلك
لجاز ان يقدر الانسان على تحصيل الاثر من غير مباشرة سببه

نحو الالم بدون الضرب وبدون السهم بدون الوتر
او يقدر على مباشرة السبب بدون حصول الاثر نحو الضرب
الشديد بدون الالم والوتر بدون مرور السهم اذ من قدر
على السبب كان قادرا على كل واحد منها واذا كان قادرا
على كل واحد منهما لكان مخيرا بين التحصيل والامتناع
وحيث استحالة ذلك دل انه لا قدرة للعبد على الاثر
وحصول الفعل بدون القدرة محال وقال المص رح
ولانه لو حصل بقدرة اخرى وجب ان يقدر على ضده
بدلا عنه وقت وجوده بعين تلك القدرة على قول من يقول
ان الاستطاعة تصلح للضدين وبقدرة سواها بدلا
عنها صالحة لضده على قول من يقول ان الاستطاعة لا تصلح للضدين
حيث استحالة ان يوصف بالقدرة على تسكين السهم
بعد الرمي او الحجر وتخليق اللذة في بدن المضروب والمجروح
بعد الضرب والجرح وتحصيل الحياة بعد الجرح القاتل
بدلا عن الموت دل انه لا يجوز ان يقدر عليه بقدرة
خاصية له وهذا معنى قوله في الكتاب والقادر متمكن
من الامتناع وتحصيل ضده قبل حصول الفعل وقوله
ثمامة بن الاشرس ان المتولدات افعال لا فاعل
لها الا الله تعالى كما يقوله اهل الحق لا يقولون الفاعل
لها الله تعالى وكذا معنى قوله ولا فاعل لاسبابها كما يقوله
اخوانه من المعتزلة اي اخوانه من المعتزلة يقولون الفاعل
فاعل اسبابها فكان هذا التشبيه تنبيها على الضد فلذلك
يذكر معناه على خلاف ظاهر اللفظ قول يوجب تعطيل الصانع

الصانع لان شيئا ما اذا كان موجودا حادثا وليس موجودا
كان جميع العالم جائز الوجود بلا موجد فكان تعطيل الصانع
لا محالة وقول النظام ان المتولد فعل الله بايجاب الخلقة
اي ان الله تعالى خلق الشخص الحيواني على وجه يوجب ان يخلق
الله فيه الالم عند الضرب والسهم على وجه يوجب ان يخلق الله
فيه المرور عند الرمي وكذا الزجاج مع الانكسار وقول ابي
العباس القلانسي انه فعل الله تعالى بايجاب الطبع ان طبع
على ذلك وقال المص رح وهو قريب من مذهب النظام بل لا فرق
بينهما وحاصل المذهبين استحالة انعدام ذلك الاثر عند وجود
ما هو سببه كما هو مذهب اهل الطبايع الا انه اولئك يضيفون
الى طبع المحل فحسب وهما يضيفان الى الله تعالى ولكن بايجاد
الخلقة والطبع والقول بالايجاب على الله تعالى قول باضطرار
فيؤدي الى ان من فعل شيئا في محل يصير موجبا على الله تعالى ان يفعل ذلك
المتولد في المحل بحيث لا يكون له قدرة الامتناع والقول به ظاهر
الفساد باد العوار وعندنا ان خلق المحل عن هذه المعاني
عند وجود ما يعد في العرف سببا لها جائز والله تعالى لا يجب عليه
ان يفعل شيئا منها في المحل وما يفعل يفعل باختيار غير انه
اجرى العادة بان يفعل ذلك كله عند وجود اسبابه وفي الكفاية
والقول بايجاب الخلقة او الطبع باطل لانه يؤدي الى جعل الله
تعالى مضطرا على ايجاد الاثر عقيب ايجاد المؤثر اذ لا يجوز على
اصلهما ان يوجد الله تعالى على خلاف العادة وفي ذلك انكار
المعجزات والكرامات وتحقيق السحر وذلك باطل وهو شبهة
المعتزلة ان هذه الاثر اوجز عن قصد الفاعل وارادته فيكون

حاصلة بايجاده كما مرّ في مسئلة خلق الافعال وكذلك الحكم
يدل على ما قلنا فان فاعل سببها يلام ويؤاخذ بها في الدنيا و
يعاقب عليها في الآخرة ولو لم تكن حاصلة بفعله لكان
عليها ظلما وسفها قلنا ان هذه الآثار لم يحصل من
العبد لا بقدرة الايجاد ولا بقدرة الاكتساب لان فعل
الفعل انما يحصل بقدرته وقد بينا انه ليس بفاعل لهذه
هذه الآثار بقدرة في محل هذه الآثار لا من حيث تحصيل هذه
الآثار ولا من حيث الامتناع منها فلا يكون فاعلا
لهذه الآثار غير ان الله تعالى لما اجرى العادة المستمرة
بخلق تلك الآثار عقيب مباشرة اسبابها
والمباشرة لتلك الاسباب بقصد حصولها بمباشرته
اضيف الى مباشرة اسبابها عرفا وشرعا وتلام عليها
ويؤاخذ بها وكذا يجوز الامر بها والنهي عنها لهذا وان لم
تكن حاصلة بفعله حقيقة كمن شق زق انسان
حتى سال الدهن لم يكن السيلان مضافا الى اصابته
حقيقة ولكن اجرى الله تعالى العادة بخلق السيلان في
الدهن عقيب شق الزق اضيف الى شقه عرفا واخذ به
شرعا فكذا هذا واما ما قالوا من ان هذه الآثار يوجد
على حسب قصد الفاعل وارادته فقلنا لا نسلم
حصولها على حسب قصد الفاعل وارادته لا محالة فان
الانسان لما يقصد ان يكون مشيه غير متعب وحرجه غير سار
الى الموت ولا يكون كذلك وكذا الكافر باشر على قصد ان
يكون كفره حسنا ولم يحصل على موافقة قصده علم انه لا خلق

مطلب في ان المقتول ميت باجله

لا خلق للعباد لا في افعالهم ولا في آثارها وانه الموفق
فصل ان المقتول ميت باجله ذكر وجه
المناسبة في الكتاب لما ان الموت بعد جز الرقبة اثر من
الآثار جز الرقبة من غير تخلف على ذلك جرت السنة
الالهية فكان حصول الموت عقيب جز الرقبة كحصول
الالم في المضروب عقيب ضرب الانسان والانكسار
في الزجاج عقيب كسر الانسان سواء بسواء فان قيل
فعلى هذا ما فائدة ذكر هذه المسئلة بفصل على حدة
فكان حكم هذه المسئلة معلوما لما ذكر في الفصل المتقدم
فان ما ذكر في ذلك الفصل يتناول جميع الآثار التي تثبت
عقيب الافعال المخصوصة بها الا ترى انه لم يذكر السكون
بعد التسكين ولا السواد بعد التسويد ولا الافتراق بعد
التفريق لحصول علم حكم هذه الآثار بما ذكر في ذلك الفصل
قلت لا كذلك فان الموت وان كان اثرا
يعقب القتل ولكن يخالف سائر الآثار التي
تقدمت نحو الالم عقيب الضرب وغيره الا ترى
ان الخلاف المذكور هنا ليس على وفاق الخلاف المذكور
هناك فان الكعبي الذي هو من اهل الاعتزال لم يخالف
غيره من اهل الاعتزال في تلك المسئلة وخالفهم هنا
وهو ما ذكره في الكتاب وكذلك خالف رئيسهم ابو
الهذيل في هذه المسئلة عامتهم فقال ان المقتول ميت
باجله وهذا هو اجله لا اجل سواه حتى قال لو لم يقتل لمات
باجله في وقت قتله وقال والمسئلة التي لم يتعلق بها الكلم   تكن

اجلا له ولا من عمره وعندنا ليس الامر كذلك بل يقبل الاحتمال
وكذا قال الجبائي ان لا اجل له الا هذا وقال الباقون للمقتول
مقطوع عليه اجله ولما كان كذلك لم يكن بد من ذكر هذه
المسئلة لتعليم هذه الاصطلاحات ولا تعلم هذه الاصطلاحات الا
بذكر الفصل الاول ولان الدلالة المذكورة من الطرفين
في الفصل المتقدم غير الادلة المذكورة وهذا الفصل
فلا بد من ذكر ما في هذا الفصل مع دلائله ليكون بيانا تاما
وافيا وكشفا كافيا قوله ثم المقتول
ميت باجله [illegible] الى قوله لان الله تعالى لما كان
عالما الى اخره هو دليل لا دليل قول المعتزلة وبيان
ما ذكر من التعليل هو ان الله تعالى اذا علم ان زيدا يعيش
على راس اربعين سنة من عمره مثلا ثم مع علمه ذلك لو جعل
عمره خمسين سنة كان الامر لا يخلو اما ان كانت
الزيادة عمرا له او لا يكون عمرا له او يكون احدهما لا على
طريق التعيين فان كان الاول فهو سفه لان جعل
المدة التي لا يعيش اليها عمرا له من فعل السفهاء لا انه فانه
جعلها عمرا له اي ان يعيش العمر الى تلك المدة وكذلك
الثاني لان تلك المدة لما لم تكن عمرا له لا فائدة في ذلك
تلك الزيادة عمرا وكذلك الثالث وهو محال لان
ذلك فعل الجهال الذين لا يعلمون عواقب الامور والله تعالى
منزه من الجهالة والسفه ولما لم يكن ثبت هذا ثبت
ما ذكرنا ان اجله هو الذي علم الله تعالى ان يفعل في ذلك
الوقت المعين ولنا دليل ايضا هو قوله تعالى فاذا جاء اجلهم

اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ومن السنة قوله
عليه السلام وهو الحديث المعروف ان عند تصوير
العبد في بطن امه يأمر الله تعالى ملكا فكتب على جبهته
رزقه واجله وسعادته وشقاوته ويتعلق المعتزلة
بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب
ونقصان العمر لا يكون الا بقطع الاجل الذي كان هو عمره
وتقدير الاية عندنا والله تعالى اعلم وما يعمر من معمر ولا ينقص
من عمره معمر اخر سواه اي يعطي لهذا الثاني من العمر ما يكون
ناقصا بمقابلة عمر الاول والهاء راجعة الى معمر مثله في الاسم
لا الى عين المذكور كما يقال هذا درهم ونصفه ونصف
درهم اخر مثل الاول في الاسم كذا قاله اهل اللغة منهم الفراء
قوله وفي وجوب القصاص او الضمان على
القاتل تعبد جواب سؤال من طرف المعتزلة بان يقال
لو كان المقتول ميتا باجله وكان القاتل لم يفعل في
حقه شيئا بل هو مات عند قتل القاتل كما يموت على
فراشه من غير قتل احد لكان ينبغي ان لا يجب القصاص
على القاتل على تقدير العمد وضمان الدية على تقدير غير العمد
فاجاب عنه بهذا وقال كان القياس كذلك وهو ان لا
يجب القصاص والضمان لان المقتول ميت باجله
غير ان الله تعالى شرع لنا القصاص في هذا بقوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة والضمان والكفارة بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة الاية كان
هذا امرا تعبديا فوجب علينا التفويض والتسليم الى

الا امر الله تعالى ولانه لما ارتكب النهي وهو قوله تعالى ولا تقتل
النفس التي حرم الله بالكتابة الفعل الذي جرى الله تعالى العادة بحلول
الموت عقيبه كان ضامنا لمباشرته فعلا باختياره وفي ذلك الفعل
تلف النفس المحترمة وكان شيخي رح ينقل عن شيخه العلامة
رح تعالى امرنا بالمجازاة بقدر المعتدين بقوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم والقاتل ابتدأ بجز الرقبة ونحن
نجازيه ايضا بجز الرقبة بحكم هذا الامر فبعد ذلك لو عاش
القاتل فليعش يعني ان عدم العيش بعد جز الرقبة
سنة المصنة ونحن لا نتعرض لها وكان القصاص
جزاء لمباشرته والضمان بمقابلة تفويت المحل المحترم
وكان شيخي ايضا ينقل عن شيخه رح انه لو لم يقتل ما كان
حكمه فقال في جوابه لو لم يقتل القاتل فكان فيتبين
ان القتل على راس الاربعين مثلا كما كان معلوم الله
تعالى كان يقتل لا محالة ويستحيل التخلف عن القتل
في ذلك اذ في ذلك خلاف علم الله تعالى وهو محال
وقال في الكفاية قلنا ان المقتول ميت باجله لان الاجل
سواء كان الله تعالى حكم باجال العباد على ما علم
منهم واراد ولا تردد في علم الله تعالى وارادته ولا في
قضائه وحكمه فيكون الاجل الواقع في علم الله تعالى واحد
ولكن يصح ان يقال ان الله تعالى كما علم ان ما يوجد كيف
يوجد علم ما لا يوجد لو وجد كيف يوجد ثم قال ان الله
تعالى يعلم انه يقتل لا محالة ولكن يعلم ايضا انه لو لم يقتل
يعيش الى وقت الخ فان عنى بقوله اجلان هذا فله وجه

وجه فاما ان يكون في علمه وارادته تردد فلا ويخرج على هذا
الاصل قوله عليه السلام صلة الرحم تزيد في العمر يعني كان
في علم الله تعالى انه لولا هذه الصلة لكان عمره كذا ولكنه علم انه
يصل رحمه فيكون عمره ازيد من ذلك ويكون المحكوم المعلوم
انه يصل رحمه ويعيش الى هذه المدة لا محالة ولكن مع علمه
انه لو لم يصل لمات قبل هذه المدة لما قلنا ان الله تعالى
يعلم المعدوم الذي يوجد انه كيف يوجد ويعلم الذي لا يوجد انه
لو وجد كيف يوجد واصل ذلك قوله تعالى ولو ردوا لعادوا
لما نهوا عنه اخبر عن بعض الناس انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا
لما نهوا الى كفرهم مع علمه انهم لا يردون الى الدنيا ولا يعودون
لما نهوا عنه والله الموفق وذكر المص رح ثم الحقيقة
انه لا خلاف في هذه المسئلة لانهم لا يقولون ان معلوم الله
تعالى في انتهاء عمره غير هذا اذ لا يظن هذا عن خالف هشام
بن عمرو في تجويز كون المعدوم معلوما وانما يقولون ان الله
تعالى يعلم انه يقتل لا محالة ويعلم انه لو لم يقتل لعاش الى وقت
كذا على اصلنا انه تعالى يعلم ما يكون ويعلم ان ما لا يكون لو كان
كيف كان على نحو ما قال الله تعالى في حق الكفار ولو ردوا
لعادوا لما نهوا وان كان يعلم انهم لا يردون ونحن لا ننكر هذا
وانما ننكر كون ذلك مشكوكا فيه لا عينه كما يكون ممن
يجهل العواقب وهم يقولون هذا ايضا والله تعالى اعلم الموفق

مطلب فصل الارزاق

فصل في الارزاق لما كانت الارزاق كلها
كلها من الله تعالى سواء كانت حلالا او حراما كانت من قبيل افعال
العباد فان كلها مخلوقة الله تعالى سواء كانت تلك الافعال

خيرا او شرا فلما كان كذلك كان ذكر الفصل بعد ذكر
اصل ذلك القبيل من المناسبة وانما قلت ان الارزاق كلها
من الله تعالى لان كل الموجودات من الله تعالى سواء كان ذلك
عينا او عرضا ثم كما لقوله تعالى الله خالق كل شيء والرزق
باي وصف كان هو شيء فكان مخلوقا لله تعالى ومتصلا
بالعبد من الله تعالى ولان الرزق الحاصل للعباد لا يخلو اما
ان حصل باختيار كحصوله في التجارات والدهقنة
وقبول الهبات والصدقات والمغصوب والسرقات
وغير ذلك او بغير اختيار كحصوله بالارث وهذه الافعال
كلها مخلوقة الله تعالى فكان الحاصل بها ايضا مخلوقا لله تعالى و
عند المعتزلة لما كانت افعال العباد مخلوقة لهم كان
الرزق الحاصل بتلك الافعال ملكا لهم والملك انما يثبت
بالافعال المشروعة فلم يكن الحرام ملكا لهم فلا يكون رزقا
لهم والى هذا اشار في الكتاب بقوله هذا القبيل قول
المعتزلة ان الحرام ليس برزق وقال الامام مولانا حميد الدين
الضرير رح وجها اخر في قوله ومن هذا القبيل قول المعتزلة
وهو الاوجه ان مسئلة الارزاق من قبيل مسئلة خلق
الافعال ومن قبيل ان المقتول ميت باجله لان العبد عندهم
خالق افعاله فلذلك قالوا الرزق هو الملك لان العبد
يقدر على التمليك بنفسه الا يرى ان الاب يقدر على تمليك
شيء من ابنه الصغير مبتدا بنفسه ولا يقدر احد على ان يجعل
شيئا غذاء لغيره فلذلك كان الرزق عبارة عن الملك
لا عن الغذاء عندهم وكذلك المقتول ليس بميت على اجله عندهم
بل

بل القاتل قطع اجله وكذلك الرزق من قبيلها **وقوله** الا يتصور
ان لا ياكل الانسان رزقه او ياكل غيره رزقه وقالت
المعتزلة من الجائز ان لا ياكل الانسان رزقه وياكل رزقه
غيره او ياكل رزق غيره مما قدر الله تعالى ان يجعل غذا لشخص
فقط لا يصير غذاء لغيره لان ما قدر الله تعالى منزه عنه
وحاصل هذا ان الرزق اسم مشترك بين الملك والغذاء
واسم الدابة يتناول كل ما يدب اي يمشي على وجه الارض من
انسان وغيره وقلنا ان المراد من قوله تعالى والله اعلم
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها هو الغذاء
دون الملك لانا لو حملناه على الملك لزم امران فاسدان
احدهما ترك العمل بالعموم المؤكد عموم بكلمة من التبعيضية في موضع
النفي الا يرى ان قولك ما ملكت من دينار كذا في افادة
العموم من قولك ما ملكت دينارا لانه لو ملك ما دون
الدينار في الصورة لما كان كاذبا دون الثانية واذا
كان كذلك فبالحمل على الملك كان المراد منه الانسان
دون غيره لان الملك لا يثبت لغير الانسان من الحيوانات
فحينئذ يلزم ان يكون الله رازقا للوحوش والطيور والبهايم
والانعام والحشرات والهوام قبيح دائما لو حملنا كان عن معنى الغدا صح
معمولا بالعموم من غير تخلف فرد منه فكان الحمل على
معنى الغذاء اولى والثاني لزوم القبح الفاحش فان رجلا
لو عاش مائة سنة وكان ياكل من الحرام يقبح ان يقال فلان عاش
مائة سنة لم ياكل رزق الله ولكن يرد على هذا سؤال وهو
ان الله تعالى لما جعل الحرام رزقا لمن ياكل الحرام كما جعل الحلال

رزقا لمن يأكل الحلال فلم يعذب في الآخرة مع ذلك من يأكل
الحرام قال الله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما
انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا قلنا
الجواب عنه ما هو الجواب عن ارادة الله تعالى الكفر والمعاصي
من العبد ثم يعذبه عليهما على ما يجيء بعد هذا ان شاء الله
تعالى وقال في الكفاية والله تعالى وعد لعباده الرزق المطلق
الا انه تعالى جعل اسباب الارزاق بايدي العباد وامرهم
ان يطلبوها من وجوه حلها بالاسباب التي اطلق الشرع
مباشرتها فاذا اقدم العبد لحرصه وهواه حيث طلب
الرزق من غير وجهه او صل الله تعالى اليه من ذلك الوجه
بناء على اصل اختياره متحققا ما وعده الله تعالى من ايصال
الرزق ولكن الله تعالى يعاقبه على سوء اختياره ومخالفة
امره مثاله السلطان اذا وعد لجنده من القوت
على قدر كفايتهم من خزينته وامرهم بطلب ذلك على
وجه الادب ليوصله اليهم فتعجل بعضهم وتقدر
طوره وجاوز قدره وكسر باب الخزانة واخذ منه
مقدار الكفاية لا شك انه حصل له ما وعده السلطان
من قدر الكفاية ولكنه يستحق اليم العذاب بمجاوزة
حد الطلب وبترك رعاية حسن الادب فكذا
فيما قلنا والله الموفق قال المصنف رح
والشيخ ابو الحسن الرستغفني وابو اسحق الكلاباذي
ما حققنا الخلاف في مسئلة الآجال والارزاق وقالا فيها خلاف
من حيث العبارة لا غير وهو الصواب والله الموفق فصل

مطلب في ان المعاصي بارادة الله تعالى ومشيته

فصل في ان المعاصي بارادة الله تعالى ومشيته لي
ذكر في الكتاب وجه المناسبة بما قبل هذا الفصل فاغنانا
عن ذكره ولانه ذكر في الكتاب ثم هذه المسئلة عين مسئلة خلق
الافعال على ما مر ثبت بما ثبت به تلك ثم ان السلف
تكلموا فيها بطريق الاصالة الى آخره وقوله ثم ان السلف
تكلموا فيها كانه جواب شبهة بان يقال لما كانت هذه المسئلة
عين مسئلة خلق الافعال فلم افردت فصل هذه المسئلة
عن مسئلة خلق افعال العباد فقال في جوابه هذا يعني
اتبعنا السلف في ايراد مسئلة هذا الفصل بفصل
على حدة وان كانت مسائل هذا الفصل كلها مبنية على مسئلة
خلق افعال العباد اعلم ان ههنا سبعة الفاظ وهي
المشية والارادة والرضاء والمحبة والامر والقضاء و
القدر وفي الحقيقة خمسة لان المشية مع الارادة عبارتان
عن معنى واحد وكذلك الرضاء مع المحبة ففي جنس الطاعات
يجتمع السبعة وفي جنس المعاصي يجتمع الاربعة وهي المشية
والارادة والقضاء والقدر واما الثلاثة وهي الامر والرضاء
فلا يتحقق فيه لما ذكر في الكتاب ولا فرق بين المشية والارادة
في حق الله تعالى عند عامة المتكلمين سوى الكرامية فانهم يزعمون
ان المشية صفة الله تعالى ازلية واما ارادته فهي غير المشية
وهي عندهم حادثة في ذاته القديم تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا ثم عندنا وان لم يكن بينهما فرق في حق الله تعالى
ففي حق غير الله تعالى فرق حتى لو قال الرجل لامرأته شائي
طلاقك فقالت شئت يقع الطلاق ولو قال اريدي طلاقك

طلاقك فقالت اردت لا يقع **وقوله** ثم ان الامة يجب
رح يقولون تيسيراً على المتعلمين ان ما علم الله تعالى ان يوجد
اراد وجوده شراً كان او خيراً يعني ان الصحيح من مذهبنا
ان الارادة تلازم الفعل اذ ليس من ضرورة كون الشيء
معلوماً لله تعالى ان يكون مراداً له فان ذاته وصفاته
معلومة لله تعالى فلم يصح مرادة له وكذا المعدوم الذي لا يوجد
معلوم له يعلم انه لو وجد كيف يوجد كما قال الله تعالى ولو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه ومع ذلك ليس هو بمراد له فيصح من هذا
ان يقال كل ما هو مفعول الله تعالى فهو مراد له وكل ما
هو معلوم الله تعالى لم يلزم ان يكون مراداً له بل قد يكون
مراداً له وقد لا يكون مراداً له ثم وجه اليسر في قران الارادة
بالعلم دون الفعل فانه لو قال ارادة الله تعالى تلازم فعله
ولو وقع البحث ثابتاً في الفعل بان يقال ما المراد من
فعل الله تعالى الفعل الذي هو مختص ثابتة بالاتفاق وهو خلق
الاجسام من خلق السموات والارض وما بينهما والفعل
الذي وقع النزاع بيننا وبين المعتزلة في ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى ام للعباد فان كان الاول مراداً فلا
شك ملازمة لفعله لان الله تعالى مختار في فعله والارادة
لازمة الاختيار وكذلك عندنا في افعال العباد فانها لما
كانت مخلوقة لله تعالى كانت الارادة ملازمة لفعله
الذي هو الخلق ايضاً وعند المعتزلة لما لم يكن مخلوقة لله تعالى
لم تكن مرادة له بل الارادة عندهم تلازم الامر والنهي اذا امر
بفعل اراد وجوده وان علم انه لا يوجد واذا نهى عنه ان لا يوجد

يوجد وان علم وجوده فلما تصور وجوه الاختلاف في القول
بان الارادة تلازم الفعل احترز مشايخنا عن اشتباه مرادهم
في فهم المتعلمين فقالوا ما هو ايسر في فهم المتعلمين وهو القول
بان الارادة تلازم العلم لانه لا خلاف لاحد بيننا وبين
الخصوم في ان العلم صفة الله تعالى على معنى انه تعالى موصوف
في الازل بانه عالم بجميع المعلومات من المعدوم والموجود
وقوله وما علم الله تعالى انه لا يكون اراد ان لا يكون
فان قيل المعدوم ليس بمراد الا ترى ان المصنف رح
ذكر حد الارادة في فصل الارادة بقوله ان الارادة معنى يوجب
يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه فاختصاص
المفعول انما هو في الموجود دون المعدوم واذا ثبت هذا
فكيف صح قوله وما علم الله تعالى انه لا يكون اراد ان لا يكون
قلت لا كذلك بل في تعلق المعدوم بالارادة اختلاف
الروايتين من مشايخنا رح قال صاحب الكفاية قال
بعض الاشعرية ان المعدوم يتعلق بالارادة وبه قال بعض اصحابنا
لان الارادة لتخصيص احد الجائزين وما جاز عليه الوجود والعدم
لا يتخصص احدهما الا بالارادة فقال عامة اصحابنا ان المعدوم
لا يصلح ان يكون مراداً لان الارادة تلازم الفعل عندنا
على ما ذكرنا والمعدوم لا يصلح ان يكون مفعولاً فلا يصح ان
يكون مراداً الى آخره ولكن اختار بعض المحققين من اصحابنا
ترجيح القول الاول هو ان يتعلق الموجود والمعدوم بالارادة
فيتعلق الموجود بما هو ان يريد الله تعالى وجوده ويتعلق المعدوم
بما هو ان يريد الله تعالى استمرار عدمه ابداً او الى وقت وجوده

لو اراد وجوده وما ذكره في فصل الارادة من معنى الارادة
لا ينفي قولنا هذا فان معنى قوله ان الارادة معنى يوجب
اختصاص المفعول بوجه دون وجه فذلك في الموجود الذي يتعلق
بالارادة وانما قلنا هذا لان ذلك الفصل اعني فصل
اثبات الارادة لله تعالى ذكره المصنف بعد فصل التكوين
والمكون يعني ان الله تعالى لما كون المكون اي اوجد العالم
حين اوجده اوجده باختياره ولا اختيار بدون الارادة
فكان مريدا فلذلك ذكر حد الارادة بالحد الذي يتعلق بالموجود
بالارادة وانما الارادة في نفسها فغير مختصة بانها تلازم الموجود
او المعدوم فان الله تعالى كما هو مختار في ايجاد المعدوم
كذلك هو مختار ايضا وابقاء المعدوم على العدم الاصلي
والاختيار يلازم الارادة فكان له الارادة في ابقاء المعدوم
على ما هو عليه من العدم ضرورة والدليل على ذلك تنصيص
المصنف ههنا بقوله وما علم الله تعالى انه لا يكون
اراد ان لا يكون ثم اختلف عبارات مشايخنا رح في هذه
المسئلة قال بعضهم نقول على الاجمال ان جميع المحدثات
والافعال مراد الله تعالى ولا نقول على التفصيل ان القبايح
والشرور والمعاصي مراد الله تعالى كما يقال على الاجمال ان الله تعالى
خالق جميع الموجودات ولا نقول على التفصيل انه خالق الاقذار
والانتان والجيف ويقال على الاجمال كل ما سوى الله تعالى
ضعيف ولا يقال على التفصيل يحج انه حقيقة سواه كانت
سوى الله تعالى وقال بعضهم نقول على التفصيل ولكن بقرينة يليق
به حتى يقول انه اراد الكفر من الكافر كسبا له شرا قبيحا منهيا عنه

عنه كما اراد الايمان من المؤمنين كسبا له خيرا حسنا مامورا به
وهو اختيار الشيخ ابو منصور رح ولان العبد لا يمكنه الخروج
عن ارادة الله تعالى عندكم وفيه جعل العباد مجبورين اي جعل العباد
الكفار مجبورين على كفرهم ممنوعين عن الايمان بالارادة ثم
بعد ذلك اما ان يعذروا على ذلك والقول به تكذيب للكاذب
وخروج عن الاجماع واما ان يعاقبوا عليه ولا يعذروا وهو
القول بتكليف ما ليس في الوسع وقوله ومن ذراه لجهنم
اراد منه ما يصير ادخال ما ذراه له عادلا لا ظالما يعني ومن
ذراه لجهنم اراد منه ما يصير لجهنم اذ لو ذراه مع ارادة ما به
يصير للجنة فقد اراد منه ما يصير بادخاله ما ذراه ظلما وهو محال
وزعمت المعتزلة ان اللام في الايتين جميعا اي اللام في قوله
ذرانا لجهنم لام العاقبة لا لام التعليل كما في قوله فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهم ما التقطوه لهذا
وانما التقطوه ليكون لهم وليا وقرة عين ولكن لما كان
عاقبة امره ان صار لهم عدوا ذكر بهذه اللفظة وكما يقال
لدوا للموت وابنوا للخراب واحد لا يلد للموت بل
يطلب بقاء الولد ولا يبني الدار للخراب ولكن للانتفاع بها
ولكن لما كان عاقبة امر المولود الموت وعاقبة امر الدار الخراب
يقال هكذا لبيان العاقبة والجواب عنه انما يتصور ان
يريد احد من آخر ما لا يكون منه يفعل فعلا له ولا يكون هو بل
يكون غيره او ضده اذ لو كان الفاعل جاهلا بالعواقب
فيفعل فعلا لغرض فلا يحصل ذلك بل يحصل غيره فاما من
لا يجهل بالعواقب كيف يريد عاقبة لفعل يعلم حقيقة انما

لا يكون على ما يريد وهو يفعل هذا الا سفيه ومثله في الناس
كمن يبذر بذرا في الارض ويريد خروج الزرع وحصول
النماء مع علمه انه لا ينبت ولا يخرج لذا استعمال لام العاقبة فيمن
يجوز عليه الجهل بالعواقب فيفعل فعلا لغرض فيحصل له
ضد ذلك العاقبة ولا يحصل له ما هو المطلوب المقصود
فيقال له على طريق التوبيخ عاقبة فعله الوخيمة الحاصلة
لا على وفق قصده لسببه لذلك فلا يعود الى العمل بمثله فيما
يستانف من عمره فاثباته في حق من هو علام الغيوب فحمله
فاسد والله الموفق وقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا جعل
شرح الصدر سببا يحصل به الايمان وضيق الصدر وحرجه سببا
يحصل به الضلال واخبر انه متى اراد ان يهدي انسانا يشرح صدره
ليهتدي ومن اراد ضلاله يجعل صدره ضيقا حرجا فلا يؤمن فيبقى
على الكفر والكعبي لتحيره اعترض فقال معنى الاية ان من اسلم
اثابه الله تعالى من لطائفه بما لا يقدر عليه غيره ثوابا لطاعته ومن لم
ضيق الله تعالى صدره عقابا لذلك وهو تحريف للكتاب
ونقل الكلام عن مواضعه وليس بتاويل وذلك لان الله تعالى اثبت
له الاسلام اذا شرح صدره والكفر اذا صير قلبه ضيقا حرجا ولم يوجب
شرح القلب لانه جعل ما هو اسلم ولا ضيق القلب لانه
لم يؤمن فكان ما قاله جاريا مجرى العلة حكما وفى الكفر واعتبر
البصري يعني انه اراد بالهداية البيان وبالاضلال التسمية فاسد جدا
لان شرح الصدر لو كان يقع للبيان والبيان واقع للكل لكان كل من
وقع له البيان وقع له شرح الصدر فكان كل كافر مشروح الصدر لحصول

لحصول البيان له ولكان يقع له الصدر لتسمية الله تعالى اياه
ضالا وهو محال وكذا تسمية الله تعالى الخلق من شرح له الصدر والمؤمن
جعل صدره ضيقا باطلة اذ كل ما كان البيان له واقعا
كان شرح الصدر له حاصلا لم يبق احد ليس بمشروح الصدر
البتة وينسبه الله تعالى الى الخطاء في العصمة كفر وضلال وبالله العصمة
وقوله تعالى خبرا عن نوح عليه السلام ولا ينفعكم نصحي
ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم اخبر نوح
عليه السلام ان الله يريد ان يغويهم والمعتزلة يخالفونه
ويقولون لا يريدون ان يغويهم وتاويل المعتزلة
ان في الاية ان نصحه لا ينفع ان كان الله يريد ان يغويهم
وليس فيه انه يريد تاويل فاسد لانه اذا كان يستحيل عليه
ارادة غوايتهم ارتفعت فائدة ذكر الاية على ان الامر لو كان كما يزعمون
لكان ينبغي ان يكون مراد نوح عليه السلام من هذه الاية ان نصحه
ينفعهم لا محالة لان فيه تعليق نفي النصح بما يستحيل ثبوته
وهو ارادة اغوائهم وتعليق النفي بما يستحيل ثبوته يكون
تاكيدا للاثبات فيصير كانه قال انما لا ينفعكم نصحي اذا كان الله
يريد ان يغويكم ومحال ان يريد ان يغويكم فينفعكم نصحي حيث
رايت انه كان لا ينفعهم وانما قال ذلك يائسا من نفع
نصحه لهم عند ارادة الله تعالى ان يغويهم فكان ذلك دليلا على فساد
التاويل وما ذكره الجبائي ان معنى قوله يريد ان يغويكم ان يحرمكم
الثواب فاسد لان اهل اللغة لم يعرفوا الاغواء عبارة عن
الحرمان والخيبة على انا نقول الله تعالى على زعمك يريد حرمانهم
عن الثواب وخيبتهم عن ذلك وهو يريد تعذيبهم او يريد وهو يريد

ايمانهم فقد اخبر انه يريد الجور على زعمه لانه لو تحقق ما يريد بان وجد
منهم الايمان وحرمهم عن الثواب وخيبهم عنه كان ذلك عنه ظلما
فاذا اراد ذلك فقد اراد ما هو ظلم وهو سمى ظلما بزعمه بيان
ان يريد الله تعالى ما هو ظلم من غيره من قبيح الظلم وزعم انه
يريد الظلم من نفسه مع انه قبيح وهذه جهالة فاحشة وان قال يريد
ذلك وهو يريد كفرهم فقد ترك مذهبه وانقاد والحق
وكذا تاويل غيرهم ان المراد بقوله يريد ان يغويكم ان يعاقبكم
والتعذيب كالغويتوت يراد به العذاب قال الله تعالى فسوف
يلقون غيا اى عذابا وجوابه كجواب الجبائى انه يريد ان يعاقبهم
وهو يريد منهم الكفر ويريدان يعاقبهم وهو يريد منهم الايمان
فبان الجوابين اجاب فالكلام عن ما عن ذكرنا هذا كله
ما ذكره المصنف رح ثم وجه ترادف الشرطين قال في الكشاف
قوله ان كان الله يريد ان يغويكم جزاؤه ما دل عليه قوله
ولا ينفعكم نصحي وهذا الدال في حكم ما دل عليه فوصل بشرطه
كما وصل الجزاء بالشرط كقولك ان احسنت الى احسنت اليك
ان امكنني وفي حاشية وهذا قول الفقهاء ان الشرط اذا اعترض
على الشرط يجعل المتقدم متاخرا تقديره اذا اراد الله ان يغويكم
فلا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم لكانت مشية الكافر
ومشية ابليس اللعين غالبة على مشية الله تعالى لكون الكفر الخلق
كافرين وكذا من اول الدلائل على ضعف الملك وضعفه
انه يوجد في ملكه ما لا يشاء ويشاء اشياء فلا تكون وصف
تعالى بذلك محال وهذا يرد على دلالة التمانع بالابطال وقوله
اذ لو فعل لكان الكافر العاصي فعل هذا لو خلق ايمانهم لكان هو

هو المومن لا الكفرة يعني ان عندهم المومن هو الذي يخلق الايمان
وكذا الكافر هو الذي يخلق الكفر فلذلك جعلوا العباد خالقين
افعالهم ليكونوا هم المومنين والكافرين اذ لو خلق الله تعالى
ايمانهم وكفرهم لكان الله على قولهم المومن والكافر والعياذ بالله
ثم ههنا عند الحيرة لورود السطلان على دلالة التمانع في مسئلة
التوحيد لكي يندفع عنه العجز والضعف قالوا المراد من المشية
المذكورة في الاية مشية الجبر يعني لو لم يقدر على خلق الايمان
فيهم جبرا يلزم الضعف والجبر العجز والله تعالى قادر على خلقه
الايمان فيهم جبرا فلا يلزم العجز قلنا لو خلق الله فيهم
الايمان مع تخلل اختيارهم لكان الله هو المومن على اصلكم لا
العباد فكيف لا يكون الله تعالى هو المومن في هذا مع خلق الايمان
فيهم جبرا بلا اختيارهم اصلا وذكر المصنف رح هذا المعنى في
التبصرة بقوله ومن العجب العجب انه لو خلق في العبد ايمانا كسبا
باختيار وتعلقت قدرة العبد به لم يكن العبد مومنا
يعني عندهم بل كان الله مومنا به لانه هو الذي اوجد الايمان
ولو خلق فيه ايمانا وهدى بلا اختيار من جهة العبد ولا اكتسابه
ولا تعلق قدرته به لكان العبد مومنا يعني ههنا ثم قال لو كان
الله اشرك المعتزلة في ربوبيته وفوض اليهم بفضله دينه
وعلق ذلك باختيارهم واوجب على جميع اصناف الامم
لاعتقادهم فالرضاء بصنيعهم والقبول لتحكمهم لكان
الاولى بهم ان يستحيوا عن مثل هذا الكلام وبعض شرح هذا
الدليل فكيف ولم يوجد شيء من ذلك تحققه اي تحقق ما قلنا
ان العلم بصحة الايمان لا يوجب حصول الايمان لا محالة ان اهل

العناد وكانوا يعرفون كما يعرفون ابناءهم قال الله تعالى الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم اي يعرفون رسولهم
عليه السلام معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره بالوصف المعلوم
المشخص كما يعرفون ابناءهم لا يشتبه عليهم ابناؤهم وابناء
غيرهم وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل
عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار
بانه لشهرته وكونه علما معلوم بغير اعلام وقيل الضمير للقرآن
او تحويل القبلة وقوله كما يعرفون ابناءهم يشهد للاول واما
تخصيص الابناء دون البنات لان الذكور اشهر واعرف وهم
لصحبة الآباء الزم وبقلوبهم الصق وقال تعالى وان يروا
كل آية لا يؤمنوا بها لا محالة فقد كذب الله في خبره لان اهل
العناد كانوا يعلمون انهم لو لم يؤمنوا لخلدوا في النار ومع
ذلك لم يؤمنوا وكذلك ابليس عليه اللعنة يعلم بذلك ومع
ذلك لا يؤمن وكذا من قامت له الدلائل الموجبة للعلم من عنده
ان الله تعالى قادر على الظلم والسفه صفته بقوله عنده لان الله
تعالى عندنا لا يوصف بالقدرة على الظلم والسفه لان وجود الظلم
والسفه من المحالات كالجمع بين الحركة والسكون والله
تعالى لا يوصف بالقدرة على المحالات ولم يكن ذلك باعتبار
العجز بل باعتبار رتبة المحل وكذا ورود المحال في القول بالقدرة
على الظلم والسفه لان الله تعالى لما اتصف بالعدل والحكمة
في الازل استحال اتصافه بالظلم والسفه لان الصفة القديمة
يستحيل انعدامها وقوله فالايمان الحاصل جبرا
غير ما هو المراد اي الايمان الحاصل جبرا غير مراد من قوله تعالى ولو شاء

ربك لآمن من في الارض لان الله تعالى على زعمهم شاء منهم
الايمان الاختياري الذي يصيرون به للجنة والثواب خارجين
عن ان يكونوا اهلا للعقاب وما يحصل من الايمان بمشية الجبر
لا يكون بهذا الايمان فان العبد لا يصير به اهلا للجنة والثواب
ولا يخرج به عن استحقاق العقاب على طريق التخلد كايمان
الكافر في الآخرة عند معاينة العذاب فاذن لم يبق قادرا
على تحصيل ما اراد في ملكه وغلبت مشيته مشية ابليس وارادة
كل كافر فاذا لم يصح هذا صح ما ذهب اليه وهو ان الكفر والمعاصي
بارادة الله تعالى وهذا لان الكفر والمعاصي الموجودة لم تدخل
تحت قوله عليه السلام وما لم يشأ لم يكن فلا بد ان يكون
داخلة تحت قوله ما شاء الله تعالى كان ضرورة والذي يؤيد
ما ذهب اليه وهو ان الكفر والمعاصي بارادة الله تعالى ما علم
من فرعون انه يكفر ولا يؤمن الى آخره هذا هو المحكي عن ابي حنيفة
رضي الله فانه الزم طائفة من القدرية من اهل عصره بهذه النكتة
حكي انه دخل جماعة منهم على ابي حنيفة رح شاهرين سيوفهم و
قالوا انت الذي تزعم ان الله تعالى شاء الكفر من عباده ثم
يعاقبهم على ذلك فقال رح تجادلونني بسيوفكم او تناظرونني
بعقولكم فقالوا نناظرك بعقولنا فقال اغمدوا سيوفكم فقال
لهم اخبروني هل علم الله في الازل ما يوجد من هؤلاء الكفرة ام
لا فلم يمكنهم انكار علم الله تعالى فقالوا نعم قال فاذا علم منهم
الكفر كيف يقولون هل شاء ان يحقق كما علم ام شاء
ان يصير علمه جهلا فتأملوا كلامه وعرفوا صحة قوله وبطلان
مذهبهم فرجعوا عن ذلك وتابوا كذا في الكفاية وقال الامام ابو منصور

رح فهذا هو المحكي عن ابي حنيفة رضه وهو لازم بمرة وهو المعقول
القوي في المسئلة وبهذا ظهر غاية فساد مذهبهم **وقوله**
فيصير مريدا لتحصيل نقصه وزوال ربوبيته لان من اراد جهل نفسه
كان سفيها والسفيه لا يصلح للربوبية فيلزم منه ضرورة عند ارادة
جهل نفسه كونه مريدا بزوال ربوبيته اذ الجهل مع الربوبية لا
يجتمعان وكذا اذا اخبر انه يملأ جهنم الى آخره وتقرير هذا بوجه
ابين من هذا ما ذكره المصنف رح بقوله فيقال لهم اليس
ان الله تعالى قال لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين
فلا بد من بلى قيل هل شاء ان يتحقق خبره ام لا فان قالوا
لا فقد زعموا انه اراد ان يكون كاذبا في مقالته اذ لا خلاف
بينهم ان الكذب كما يتحقق في المستقبل وان كان بين
اهل السنة فيه خلاف ومن هذا قوله فقد خلع ربقة الكلام
عن عنقه وان قالوا نعم قلنا اشاء ان يتحقق خبره وهم
مؤمنون ام شاء ان يتحقق خبره وهم كافرون فان قالوا
شاء ان يتحقق خبره وهم مؤمنون قيل لو تحقق خبره
فيهم وهم مؤمنون لكان عادلا ام ظالما فلا بد من القول
بانه يكون ظالما قيل فاذن اراد شيئا لو كان تحقق لكان
ظالما فقد اراد ظلما فهو باطل وان قالوا شاء ان يتحقق
خبره فيهم وهم كافرون لانه شاء ان يتحقق خبره وهو عادل
فقد تركوا مذهبهم وانقادوا للحق قال مولانا حسام الدين
السغناقي رح وبهذا التقرير يعرف ما ذكره في الكتاب بقوله
فلو اراد منهم الايمان دون الكفر فقد اراد ان لا يتحقق
خبره فيكون به كاذبا واراد ما يصير بتحققه اخباره ظالما

ظالما يعني ان الله تعالى اخبر بقوله لاملأن جهنم من هذين
الجنسين ثم لو ملأها بهم مع انه اراد منهم الايمان لكان
الامر لا يخلو اما ان لا يوجد منهم الايمان او يوجد فان لم
يوجد يلزم العجز وهو محال وان وجد فلا يخلو اما ان لا يدخلهم
النار ولا يملأ بهم جهنم نظرا الى جانب ايمانهم لان الله تعالى
وعد المؤمنين الجنات لا النار قال الله تعالى وعد الله المؤمنين
والمؤمنات جنات تجري فح يلزم من لا يتحقق خبره بملء
جهنم فيكون كاذبا وهو معنى قوله فقد اراد ان لا يتحقق
خبره فيكون به كاذبا اي فيكون عند عدم تحقق خبره بملء
جهنم كاذبا او يدخلهم النار ويملأ بهم جهنم مع انهم مؤمنون
فح يصير ظالما لانهم ما كفروا وما عصوا والنار معدة للكافرين
قال الله تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين وهو معنى
قوله او اراد ما يصير بتحققه اخباره ظالما اي يصير بتحقيق اخباره
بملء جهنم بهم وهم مؤمنون ظالما لان النار جزاء المعصية
المعصية لا جزاء الطاعة فعلى هذا كان معنى قوله فصار مريدا
جهل نفسه وكذبه اي في الصورة الاولى وهي ان لا يملأ
بهم جهنم مع انه اخبر بقوله لاملأن جهنم من الجنة والناس
وكان جاهلا بموجب خبره وكاذبا فيه **وقوله**
فظلمه اي في الصورة الثانية وهي ان يملأ بهم جهنم مع انهم
مؤمنون لما ان النار جزاء الكفر لا جزاء الايمان فيكون
في ملء جهنم بالمؤمنين على وجه التابيد ظالما ثم قال المص
رح فان قيل اليس ان النبي عليه السلام كان يريد من الكفرة
الذين علم الله انهم يكفرون ولا يؤمنون بالله الايمان فكان يريد ما

عليه السلام مريدا لجهل الله تعالى كما قلنا ان النبي عليه السلام
كان مريدا ايمان من يعلم ان الله تعالى علم منه انه يكفر في المستقبل
ولا يؤمن بل كان يريد ايمانهم رجاء ان الله تعالى ربما اراد ايمانهم
في المستقبل فاما من علم النبي عليه السلام انه يموت كافرا باخبار
الله تعالى وان الله تعالى علم انه يموت كافرا كان لا يريد
منه الايمان ولهذا تبرأ ابراهيم عليه السلام خليل الرحمن من ابيه
حين تبين له انه عدو لله ولم يستغفر له ولم يرد ايمانه ولذا نوح
عليه السلام لما بلغه خطاب الله تعالى بقوله انه لن يؤمن
من قومك الا من قد آمن كان لا يريد ايمانهم بعد بل كان يدعو
فيقول رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ولا يتوجه على
هذا الامر بالايمان والنهي عن الكفر الآخرة ذكره هذا الكلام
في التبصرة بطريق السؤال والجواب فقال فان قيل من
علم الله منه انه لا يؤمن ويموت على الكفر هل امره بالايمان
ونهاه عن الكفر ام لا ان قلتم لا فقد زعمتم ان فرعون
وابا جهل ما كانا مامورين بالايمان وما كانا منهيين
عن الكفر وفيه انهما ما استحقا اللوم والتعذيب لانهما ما
تركا مامورا به فلا ارتكبا منهيا وهو كفر وان قلتم امرهما
بالايمان ونهاهما عن الكفر فقد قلتم انه امرهما بتجهيل نفسه
ونهاهما عما فيه تقرير علمه وهذا مما لا اختلاف فيه فاذا جاز
بالاجماع ان يامر بتجهيل نفسه وينهى عما فيه تقرير علمه ولم يكن
ذلك محالا فلم لا تجوزان يريد ما فيه تجهيل نفسه ولا يريد
ما فيه تقرير علمه قلنا انتم معشر المعتزلة تريدون تصحيح المحال
بما تصور عندكم من الجائزات انه نظيره لجهلكم بحقائق المعاني ووقع عقلكم

عقلتم لسعيكم في بيان جواز ما ذهبتم اليه ودفع الاحالة
عنه فان هذا كلام تمسكتم به لجهلكم بمذهب خصومكم لان
الامر والنهي عند خصومكم ورد لتحقيق ما علم الله تعالى وان
كان تجهيلا من حيث الظاهر انهما ورد المخالفة العلم بيان
ذلك ان الله تعالى علم سابق علمه ان فرعون لعنه يكفر و
يعصي ويعاقبه الله تعالى في النار وكذا غيره من الكفرة واخبر
بذلك ثم لا تعذيب الا على العصيان ولا عصيان بدون
بدون الامر والنهي اذ لو لم يأمر بالايمان لما وجب تحصيله
ولما حرم تركه ولم ينه عن الكفر لما حرم تحصيله ولما وجب تركه
ولو لم يجب الايمان ولم يحرم الكفر لكان لا يعاقب
الكافر ولا يملأ منهم جهنم فلا يتحقق ما علمه واخبر به
فامر ونهى من علم منه الطاعة ليطيعه فيتحقق ما علمه واخبر به
من ادخال الجنة والاكرام اياه بالثواب وامر ونهى من
علم الله تعالى منه المعصية لا ليأتمر وينتهي بل ليترك الايتمار
والانتهاء فيعاقبه الله تعالى ويدخله النار فيتحقق ما علم
وما اخبر به ولولا الامر والنهي لما تحقق ذلك فكان
امره ونهيه ليتحقق ما علم واخبر به وانما يكون الامر على
ما زعمت المعتزلة ان لو كان امر الكافر ليطيعه لا ليعصيه
فحينئذ يكون الامر والنهي لتجهيله وتكذيبه واما اذا كان
ليعصي لا ليطيع فكان ليتحقق ما علم واخبر لا التجهيل
وصار في الحاصل ان من علم منه الطاعة امره ليطيعه ليتحقق
الطاعة اذ لا تحقق لها بدون الامر والنهي ومن علم منه
المعصية امره لئلا يفعل بل يعصي اذ لا تحقق للمعصية

بدون الامر ثم قال المص رح وما وقع في افواه متفقهة
زماننا ان فائدة الوجوب الاداء شيء يلقفوه من المعتزلة
فيتكلمون به جهلا منهم مايؤول اليه من المذهب الباطل وتقدير
بالوقوف على هذه الجملة ان في الحقيقة لتحقيق ما علم وان
كان تبرأ اي انه للتجهيل والله الموفق فان قيل اجمع العلماء
على ان الايمان محبوب الله تعالى ومرضيه وقد امر الكافر
بالايمان فح كان الله تعالى محبا من الكافر شيئا لو تحقق هو
يلزم منه تجهيل خبره والكفر من الكافر مبغض وكان الله تعالى
مبغضا من الكافر شيئا لو تحقق هو يلزم منه تحقيق خبره
وحكمه ولما جاز هذا في المحبة وجب ان يكون يجوز في الارادة
وهو ان يريد الله تعالى من الكافر شيئا لو تحقق هو يلزم منه
تجهيل خبره قلت ان الاشعري يقول ان الله تعالى يرضى بوجود
الكافر قبيحا وكذا يحب وجود الكفر قبيحا وقوله ولا يرضى
لعباده الكفر المراد منه المؤمنون دون الكفرة حملت
على الخصوص بالدليل فعلى اندفع الالزام وعلى قول مشايخنا
كل واحد منهما غير الرضاء والمحبة ليتحقق ما علم لان الرضاء
بالشيء استحسانه وكذا المحبة واستحقاق الفعل يخرجه
من ان يكون منهيا عنه ومن ان يستحق عليه صاحبه العقوبة
فلم يستحسن الكفر الذي علم وجوده بل استقبح وكره على ما يقتضي وجوده
اذ هو لا يتصور الا قبيحا ليكون سببا للعقوبة وادخال
النار فيتحقق ما علم وما اخبر والله الموفق لان اهل التاويل
قالوا الا ليكونوا عبادا لي وهم كانوا عبادا له وفي التيسير قال
ابن عباس رضه الا ليقروا بالعبودية لي طوعا او كرها يعني ان

ان المؤمنين يقرون به طوعا والكافرين يقرون بما جبلهم
عليه من الخلقة الدالة على وحدانية الله تعالى وانفراده بالخلق
واستحقاق العبادة دون غيره والخلق كلهم بهذا له عابدون
وعلى هذا قوله ولله يسجد من في السموات ومن في الارض و
قوله تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن و
قوله وله من في السموات والارض كل له قانتون على معنى
ما يوجد منهم من دلائل الحدث الموجبة لكونها مربوبة مخلوقة
منتهى وشبهتهم المعقولة ان مريد السفه سفيه فالسفه
اما عند الاشعري واهل الحديث فالسفه ارتكاب ما نهي
عنه وفي الشاهد مريد السفه منهي عنه فكان به سفيها وفي
الغائب لا نهي فلم يكن سفيها وعندنا السفه هو ما لم يتعلق
به عاقبة حميدة فلو تعلقت العاقبة الحميدة بارادة
السفه لما كانت سفها كما لم يكن من ابن آدم بقوله تعالى
اني اريد ان تبوء باثمي واثمك سفها وان كانت
تلك الارادة ارادة سفه وكذلك لم يكن من موسى عليه السلام
حيث قال واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا سفها فكذا
من الله تعالى وكذا موسى عليه السلام حيث قال للسحرة بل القوا
ما انتم ملقون الكان ذلك الالقاء حكمة ام سفها فان
قالوا كان حكمة جعلوا معارضة الرسول في المعجزة بما ياتي
به الساحر من المخرقة حكمة وهو كفر وان قالوا كان الالقاء
سفها قلنا وهذا اراد موسى عليه السلام وجود الالقاء فان
قالوا لا فقد زعموا انه لم يرد ظهور حجته وابطال ما يعارضون
به حجته واراد بقاء امر رسالته في حيز الاشكال والشبهة وان قالوا نعم فقد اقروا انه اراد

السفه لم يجز به

سفيها لما كانت تحت ارادة ظهور حجته وغلبته ولالته وفيما
نحن فيه يكون تحت ارادة السفيه بحقوق علمه وخبره فيكون
حكمة لا سفها ومن يريد شتم نفسه انما يكون سفيها هذا جواب
لقولهم من يريد شتم نفسه والمعترض له سفيه قال المص رح وجواب
هذا ان كثيرا من اصحابنا لا يطلقون انه اراد شتم نفسه بل يقولون
اراد ان يكون شتمه من الكافر قبيحا وهذا حكمة ثم يقال لهم
يريد الله تعالى ان يكون الكفر قبيحا وكذا شتم نفسه فان قالوا
نعم وهو قولهم قيل والكفر قبيح لعينه فاذا اراد قبحه فقد اراد
تمنيه وهذا ما انكرتموه وان قالوا لا يريد ان يكون قبيحا فقد
اراد ان يكون حسنا اذ من مذهبهم ان ما ليس بقبيح فهو
حسن ولهذا زعموا ان كل مباح حسن وزعموا ان الوجوب
او الندب يقتضي حسنا زائدا على اصل الحسن والعقل بان
الكفر حسن كفر صريح **قوله** وشبهتهم الثانية وهي
قولهم ولان الامر بما لا يريد الامر سفه فجوابها ما ذكره في الكتاب
وشبهتهم الاخيرة فاسدة وهي قولهم ولان العبد لا يمكنه
الخروج عن ارادة الله تعالى عندكم وفيه جعل العباد مجبورين
قلنا ونعلم يقينا انه ليس بمجبور وهذا لانه يريد
ان يوجد فعل الاختياري لا الاضطراري فيخرج اختياريا
لا اضطراريا كما اراد وفي الكفاية قلنا يعارضكم بالعلم
فانه علم منه الكفر والمعصية فهل يمكن الخروج عما علم منه
ام لا وكل جواب لكم عن فصل العلم فهو جوابنا عن فصل الارادة
ولا محيص لكم عن هذه المعارضة البتة ثم نقول اراد منه الكفر
والمعصية باختياره ومشيته كما علم منه انه يأتي بذلك باختياره

باختياره ومشيته فلا بد ان يأتي به كما اراد وعلم فاذا
كان المراد والمعلوم الفعل الاختياري كيف يكون الفاعل
فيه مجبورا ثم نكشف غطاء هذه الشبهة ونقول كون فعل
العبد اختياريا ثابت بدلالة القطع واليقين فان
العبد يعلم من نفسه علما ضروريا انه يفعل بقصده واختياره
بحيث لا يجد الى انكاره سبيلا وقد دلت الدلالة
القطعية من حيث المعقول على ان فعله لا يخرج عن ارادة
الله تعالى على ما ذكرنا فلا معنى لانكار احدهما وقد صرح الكتاب
بكلتي المشيئتين اي مشيئة العبد ومشيئة الله تعالى حيث
قال اعملوا ما شئتم وقال وما تشاؤن الا ان يشاء الله
ولهم شبهة ايضا سوى المذكورة في الكتاب منها قوله
تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والكفر اعسر العسر
قلنا هذا خطاب للمؤمنين بقوله يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ونحن نقول
لم يرد بهم الكفر ثم التعلق في هذه المسئلة بهذه الاية جهل
لان الاية وردت في اثبات الرخصة للمسافر والمريض
بالافطار والقضاء في عدة من ايام اخر فكان المراد من اليسر
هو التوسعة والرخصة لا الايمان وكان المراد من العسر
ما يضاد الرخصة من التشديد والتضييق لا الكفر ومنها قوله
تع سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ثم كذبهم في
ذلك ورد قولهم بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم و
قوله كذلك فعل الذين من قبلهم وانتم تستدلون
في المقابلة من كذب الله تعالى بنص كتابه وهو باطل قلنا

مراد الكفر من ذكر المشية الامر لا حقيقة المشية كما اخبر الله تعالى
عنهم بقوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا
والله امرنا بها والثاني انهم لما اوعدوا في ذلك فامهلوا
ظنوا كذب الرسل عليهم السلام فظنوا ان ذلك حجة الله تعالى
فيه نصا اذا امهلهم ولم يأخذهم مع قدرته عليهم بل ادر عليهم
النعم وفتح عليهم ابواب كل خير والامهال والاحسان مع العذر
على الاخذ دليل الرضاء بالصنع في الشاهد وظنوا في الغائب كذلك
فكان معناه لو لم يرض الله تعالى ما اشركنا والثالث
انهم جعلوا المشية حجة لهم فيما فعلوا وزعموا ان الله تعالى لو
شاء ما اشركنا فاذا اشركنا بمشيته فلا يتصور ان يعاقبنا
على شيء فعلنا بمشيته فظنوا انفسهم معذورين في ذلك
فرد عليهم الله تعالى بقوله قل فلله الحجة البالغة الاية والرابع
انهم قالوا ذلك احتجاجا لهم على المسلمين ان على زعمكم لو شاء الله
ما اشركنا فكيف يعاقب عليه والدليل على ان الاية محمولة
على بعض هذه الوجوه انه تعالى قال في اخرها ولو شاء لهديكم
اجمعين ولو لم يكن صدر الاية محمولا على ما تأولنا لتنقض
اخر الاية اولها وهذا محال ولا وجه لحملهم اخر الاية على مشية
الخبر لما مر من ابطال ذلك والله الموفق ومنها قوله تعالى وما الله
يريد ظلما للعباد وعندكم يريد كل ظلم كان ويكون وهو خلاف
ما في الكتاب والكذاب الله تعالى فيما اخبر قلنا لا يلزمنا
هذا لان المراد منه انه لا يريد ان يظلم عباده يعني لا يظلم العباد
ونحن نقول هذا لان اهل اللغة قالوا اذا قال الرجل لاخر
لا اريد ظلمك كان معناه لا اريد ان تظلم انت من غير تعيين

تعيين المفعول واذا قال لا اريد ظلما لك كان معناه لا اريد
ان اظلمك ونحن نقول ان الله لا يريد ان يظلم احدا على ان الكلام في
الباب ان هذه اللفظة محتملة للمعنيين جميعا الا انا تعين
احدهما وهو ان المراد به لا اريد ان اظلمك بما سبق من الدلائل
والله الموفق الى هذا كله اشار المصنف رحمة الله عليه ومن الشبهة
المعقولة لهم ان الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد
الله الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره وذلك
قلنا لا كذلك بل الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة
فاندفع السؤال ومنها ان الله تعالى لو اراد الكفر من الكافر وخلق الكفر
في الكافر ثم كلفه بالايمان كان ذلك التكليف تكليفا
بما لا يطاق والقول بتكليف ما لا يطاق باطل قلنا
لو لزم هذا علينا في مسئلة خلق افعال العباد وهو لازم عليكم
في مسئلة العلم فان العبد كما لا يتمكن من فعل يخالف ارادته
كذلك لا يتمكن من فعل يخالف علمه ثم هو كلف بالايمان
مع انه علم محيط بانه لا يؤمن ولم يقل هناك احد بتكليف
ما لا يطاق لبقاء الاختيار فيه فكذلك في الارادة والله
الموفق وقال في الكفاية واما قوله ما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيئة فمنك فهو معارض بظاهر قوله قل كل
من عند الله ثم نقول لفظة الاصابة تدل على ما يقع من غير اختيار
العبد وكسبه ولا يكون مقدورا له لا على ما يفعله العبد بقصده
واختياره كما يقال اصابه مرض او هم او سرور او صحة ولا يقال
اصابه مشي او قعود او قيام بل يقال كذلك كسب وفعل
والدليل عليه قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم

مطلب فصل في القضاء والقدر

حمل ما اصاب العبد من المصائب جزاءً على كسب يديه
فعلى هذا كان المراد من الآية ان ما اصابك من نعمة وصحة وسرور
ووقع فمن فضل الله تعالى وكرمه وما اصابك من بلاء ومحنة وفقر
وفاقة فمن نفسك اي جزاء لعملك والله الموفق **فصل في القضاء
والقدر** ذكره في الكتاب وجه المناسبة لما ان هذه المسائل كلها
لما كانت مبنية على مسئلة خلق افعال العباد لاح ايرادها
بعدها مرتبا بعضها على بعض **وقوله** وثبوت كون افعال العباد
مخلوقة لله تعالى ثبت القضاء اذ المراد من قول اهل الحق المعاصي
بقضاء الله تعالى اي بخلقه فان قيل فلما كان القضاء عبارة
عن الخلق وقد ذكر خلق افعال العباد وهذه المسئلة عين مسئلة
خلق افعال العباد فما فائدة اعادتها في هذا الفصل قلت
انما اعادها لكثرة جريان لفظ القضاء والقدر بين اهل
الكلام حتى اشترط اهل الحق في اعتقاد الذي يؤمن به الايمان بالقدر
وقالوا بالفارسية ايمان آوردم بخداي وبفرشتگان وي وبكتا
بهاء وي وبروز قيامت وبرآنكه تقدير نيكي وبدي از خداي است
عز وجل ولم يذكروا فيه خلق افعال العباد فلما كان هو مقصودا
بنفسه افرده بفصل على حدة او نقول الكلام في مسئلة خلق
الافعال كلام كلي شامل لفروع كثيرة فذكر الفروع فردا فردا
ليتأكد الدليل الكلي في واحد منها بعد ذكر الكلي او شايع كما في ذكر الخارج
من غير السبيلين جملة ثم ذكر القيء بانواعه مفصلا وذكر النوم
الذي فيه وهم خروج النجاسة وكذلك ذكر حكم المعطوف بانه داخل
في حكم المعطوف عليه جملة ثم ذكر انواع حروف العطف فردا
فردا بعد ذكر الكلي لاختصاص كل منها بحكم يمتاز به عن الآخر بعد شمول حكم

حكم المعطوف على الكل جملة **وقوله** وعليهما مسرودتان
قضاهما وهو مطلع هذه القصيدة أمن المنون وريبها تتوجع
وعليهما مسرودتان اي درعان منسوجتان والسرد نسج الدرع
من غير انه معهودة لسردها كان معجزة له قال الله تعالى والنا له
الحديد يقال رجل صنع وصنع اليدين بالتحريك اي صانع حاذق
والسوابغ جمع السابغة وهي الدرع التامة وتبع عطف
بيان لتبع السوابغ وقيل تبع في اليمن كالخليفة في بغداد
اي يسمى كل ملك في اليمن تبعا لانه يتبع ملكا كما ان الخليفة
ابا ما يخلف اماما وقيل يسمى ملك لانه يتبع امره وله
معان اخر منها الحكم يقال قضى القاضي على فلان بكذا اي حكم
عليه به ومنها الفراغ يقال قضيت امر كذا وانقضى الامر
اي فرغت وصار الامر مفروغا اذ هو انفعال من القضاء ومنه
قضيت حاجة فلان اي فرغت عن رفعها وقضيت الدين
اي فرغت عن ادائه ومنها انقطاع الشيء في تمامه وقيل هو الاصل
في جميع معانيه فكان المراد من قولنا الطاعات والمعاصي
كلها بقضاء الله تعالى اي بخلقه وتكوينه وقد اقمنا الدلالة
عليه بحمد الله تعالى واما القدر فهو على وجهين قال
في المغرب وقدر الله تعالى وقدره تقديره احدهما تحديد كل
عليه الشيء اي الوصف الذي هو من جهة موصوفه ان يكون على
ذلك الوصف الذي جعله الشارع فاصله على ذلك الوصف
لا على خلاف ذلك الوصف كالايمان بالله تعالى من جهة ان يكون
حسنا لعينه لا غير كما في عينه وهو الكفر بالله تعالى من جهة ان يكون
قبيحا لعينه لا غير ثم بين ذلك بقوله وهو جعل كل شيء على ما هو

من خير او شر من حسن او قبيح قال الامام مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله اي جعل لكل شيء على ما هو اولى به من وصفه كجعل الصلوة
والزكوة لاجله رضى الله تعالى لا للرياء والسمعة والدليل على ان
معناه هذا ما ذكره بعده بقوله وهو تأويل الحكمة ان يجعل كل شيء
على ما ينبغي ان يكون عليه وبتقدير كل شيء على ما هو الاولى به
فالاولى به هو ما يفعله من الطاعات ان يفعله رضى الله تعالى خاصة
لا لغرض آخر وقال المص ولهذا قلنا ان خلق فعل الكفر ليس
بسفه وقال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر يعني لما خلق الكفر
على وصف انه شر قبيح باطل كان ذلك حكمة لا سفها لاخراج الشيء
على ما هو عليه من الوصف الاصلي في وضعه في موضعه ثم الكافر
يفعل على حسبان انه حسن والمطيع يفعل الطاعة ولا يعلم قدر حسنها
الا قدر ما بلغه الشارع علم بهذا ان العبد لم يستعد بمعرفة قدر
القبح والحسن في افعاله بل العالم هو الله تعالى والعلم شرط الخلق
على ما ذكرنا فيعلم بهذا ان الخالق المقدر الذي يوجد على الحد الذي
هو له من صفة الحسن والقبح هو الله تعالى لا العبد والثاني بيان
ما يقع عليه كل شيء من زمان او مكان اي بيان تقديره زمان
بانه كم يوقع من ذلك الفعل من طول الزمان وقصره وفي اي زمان
توقعه وكذلك في المكان اي في اي مكان يوجد ذلك الفعل
وما له من الثواب والعقاب اي لا يعلم العبد كم قدر الله
تعالى لذلك من الثواب اذا كان الفعل فعل طاعة ولا يعلم
الله تعالى لذلك الفعل من العقاب اذا كان الفعل فعل معصية
بل يعلم الله ذلك القدر من الثواب والعقاب فعلم بهذا
ان الخالق للقدر الذي يقع عليه كل شيء من زمان او مكان وما

وما له من الثواب والعقاب هو الله تعالى لا العبد لما ذكرنا
ان العلم شرط قدرة التخليق ولما لم يكن للعبد شرط قدرة
التخليق وذكر المص رح فالاول قائم في افعال الخلق من
خروجه على ما يفعله او بما فهم من الحسن والقبح ولا يقدر
عقولهم فثبت انها خرجت عن ذلك بالله تعالى والثاني
لا يحيط بهم بتقديرنا افعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغه
علمهم فلا يحتمل ان يكون من ذلك الوجه بهم وانا عرفنا ان
المراد من القضاء والقدر ما هو وقد بينا بالدليل
ان ذلك كله من الله تعالى صح قولنا ان افعالنا كلها
بقضاء الله تعالى فان قلت ما الفرق الواضح بين
وجهي القدر قلت الوجه الاول منهما في السبب والثاني
في الحكم او نقول الوجه الاول في بيان قدر الوصف
المقارن للفعل وهو وصف الحسن والقبح للفعل والثاني
في بيان الوصف الخارج له وهو بيان قدر الزمان والمكان
وبيان قدر الثواب والعقاب والمعتزلة يقولون المعاصي
ليست بقضاء الله تعالى اي ان الله تعالى لا يقضي الكفر لان
الكفر شر باطل وقضاء الله تعالى حق وصواب قلنا
الكفر مقضي الله تعالى لا قضاؤه وقضاؤه حق وصواب
ونقيضه باطل وقضاء هذا المقضي صواب لما فيه
من الحكمة على ما بينا في مسئلة خلق الافعال فمن رضي
بجعل الله الكفر باطلا قبيحا شرا فقد رضي بقضاء الله تعالى
ومن لم يرض بذلك فهو غير راض بقضاء الله تعالى فمن رضي
بذلك ولم يرض ان يكون الكفر صفة له ولم يحب ان يجعله

في نفسه فقد رضي بقضاء الله تعالى ولم يرض بما يوجب مقته
وتعذيبه وتعلق الكعبي بقول النبي عليه السلام حكاية عن الله
تعالى من لم يرض بقضائي ولم يشكر لنعمائي ولم يصبر على
بلائي فليطلب ربا سوائي والاصل في لفظ سوائي انه
يروى بفتح السين ومد الالف وياء المتكلم بطلب الازدواج
وان كان فيه لغتان سوى ما ذكرنا قال في الصحاح تقول
مررت برجل سواك بكسر السين وسواك بالضم والقصر
فيهما وسوائك بالفتح والمد اي غيرك وهذا التعلق منه
جهل التمسك من الكعبي وهذا الحديث على ان الكفر ليس
بقضاء الله تعالى فيقول ان اهل الحديث يقتضي لزوم
ان نرضى بقضاء الله تعالى ولو كان الكفر والمعاصي بقضاء
الله تعالى وقدره على ما قلتم لزمكم ان ترضوا الكفر لوجوب
لزوم الرضاء بقضاء الله تعالى بموجب هذا الحديث و
حيث لا يجوز الرضاء بالكفر لان الرضى بالكفر كفر علم بهذا
ان الكفر ليس بقضاء الله تعالى لانه لو كان بقضاء الله تعالى
لزم الرضاء به قلت التمسك منه بهذا الحديث
على هذا الطريق جهل لان الرضاء لفظ مشترك وقد بينا
وجه الاشتراك فما لم يتعين احد معاني المشترك بالدليل
لا يجوز التمسك به وقد بينا ايضا ان رضينا بقضاء الله
تعالى واعلمنا كيفيته وهي ان من رضي بجعل الله تعالى
الكفر باطلا قبيحا شرا فقد رضي بقضاء الله تعالى ومن لم يرض
بذلك فهو غير راض بقضاء الله تعالى ولكن الكفر عندنا
مقضي الله تعالى لا قضاؤه وبه خرج الجواب عن فصل الرضا فانه

فانه انما يلزمنا الرضا بقضاء الله تعالى وهو ان الله تعالى
جعل الكفر شرا قبيحا باطلا لا بمقضيه وهو ان يكون الكفر
الباطل القبيح صفة لنا ثم ان حقيقة الخبر وهي قوله عليه
السلام من لم يرض بقضائي في الامراض والمصائب
والبليات التي تصيب الانسان من غير اختيار وهي
التي يضجر منها الانسان ويضطرب فيها وربما لا يرضى بها
وهذا الخبر ورد للزجر عن ترك الرضى وللترغيب في الرضاء
في المصائب والبليات واما الكافر فالذي اختار الكفر
على الاسلام فلا حاجة في حقه الى الترغيب في الرضى بالكفر
لانه يرضاه بدون الترغيب فيه والقائل بان المراد
منه الرضاء بالكفر كان قائلا بضد ما دل عليه ظاهر الخبر
فكان ذلك القول فاسدا في وضعه ومردودا في توجيه
ثم المعتزلة لا يرضون بالامراض والمصائب الا بعوض
لان اصلح العباد على الله تعالى واجب عندهم على ما
يجيء في مسئلة الاصلح ان شاء الله تعالى فكان الابتلاء
بالامراض والمصائب بدون العوض ظلما عندهم
ثم لو ابتلي بالامراض والمصائب فلم يعوض بمقابلتها
بعد كان ظالما ايضا قبل التعويض كمن غصب شيئا
من غيره كان الغاصب الى ان يعوض ماله قيمه ظالما
فعلى هذا كان الواجب عليهم بقضية الخبر ان يطلبوا
ربا سوى الله ثم نعلم ان العلم العبد غير مضطر في فعله هذا
جواب شبهة ترد على اصلنا وهي ان يقال ان الكفر
والمعاصي لما كانت بتقدير الله تعالى وخلقه كان العبد

مضطرًا في فعل الكفر والمعاصي لانها لما كانت هي بتقدير
الله تعالى لم يكن في يد العبد دفع تقدير الله تعالى وتوجد
هي فيه لا محالة فحينئذٍ وجب ان يكون العبد معذورًا
في وجود الكفر والمعاصي منه ولا يعاقب عن ذلك فاجاب
عنها بهذا وزيادة كشف الجواب في التبصرة فقال فيها اعلموا
ان لا عذر لاحدٍ في التخليق والارادة والقضاءِ والقدر لان
هذه المعاني لا تجعلهم مضطرين الى ما فعلوا مختارين فيها
خلق الفعل وارادته والقضاء به وتقديره كخلق الاوقات
والامكنة التي يقع فيها الافعال ولا يقع بدونها ولم يصر تخليق
من ذلك عذرًا لانه لا يوجب اضطرارهم فكذا هذا ولانه
لم يخطر شيء من ذلك ببالهم وقت الفعل انهم يفعلون
لاجله فكان الاعتذار بها والاحتجاج باطلا ولو كان لهم
بها الاحتجاج لكان بالعلم والتسوية ونحوها احتجاج
على انا اجمعنا العقلاء على ان لهم فعلا هم فيه مختارون
فيعاقبهم على ذلك والله الموفق وقوله
على ما مر في مسئلة خلق الافعال ومسئلة الارادة
اما ما ذكر في مسئلة خلق الافعال فهو ما ذكره في
وسط ذلك الفصل بقوله واذا ثبت بما ذكرنا استحالة
ثبوت قدرة التخليق الى قوله ولم يصر العبد بخلق الله
تعالى اياه مضطرًا لما لا يصير بعلم الله تعالى انه يفعل كذا
مضطرا الى آخره واما ما ذكره في فصل المعاصي بارادة الله
تعالى فهو ما ذكره في آخر ذلك الفصل في جواب شبهتهم بقوله
لانه تعالى اراد منه الافعال الاختيارية فلا يصيرون بها مجبورين

مطلب فصل في الهدى والاضلال

مجبورين الى آخر الفصل والله الموفق فصل في
الهدى والاضلال واحكام هذا الفصل مبتنية
على مسائل فعل خلق الافعال بل هي عينها بغير اق
التلخيص فصلوا مسائل هذا الفصل عن ذلك لاشتداد
هذا الفصل بهذا الاسم مخصوصة ببعض المسائل اعلم ان
الهدى يتعدى باللام وبالى وهو الاصل فيه لقوله تعالى
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقوله وانك
لتهدي الى صراط مستقيم وقد يتعدى بدونهما كما في قوله
تعالى اهدنا الصراط المستقيم لارادة الاستغراق ومن
افادات شيخي رح انه كان يقول امعن الله تعالى في قول
ابليس في الاضلال بني آدم بطريق المبالغة حيث قال
فبما اغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم بحذف حرف
الجر عن صلة القعود ارادة للاستغراق والله تعالى لقننا
في مقابلة قوله الموجب للاستغراق دعاء بحذف حرف
الجر وهو ايضا يوجب الاستغراق وهو قوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم وكان يقول بالفارسية ابليس
لعين گفت براه استقامت است انجا هر آينه بنشينم
واز آن راه استقامت بلغزانم وخداى تعالى مارا نيز
فيما تي را تلقين كرد در مقابله قول او آن دعا نيز
مقتضي استغراق است يعني ما را بر راه راست
بر آنجا ثابت دار وقوله اذ الهدى خلق
فعل الاهتداء اي خلق فعل هو الاهتداء كما يقال علم الطب
وكذلك تاويل قوله تعالى والاضلال خلق فعل الضلال وقالت

المعتزلة الهدى من الله تعالى بيان طريق الهدى
والاضلال تسمية العبد ضالا عند اختيار الضلالة وقال المص
رح وعند المعتزلة لما لم يجز ان يخلق الله تعالى افعالهم لم يوجد
منه خلق فعل الاهتداء ولا خلق فعل الضلال ويقولون
ما اضيف الى الله تعالى من الهداية فالمراد منه بيان طريق
الدين لا تخليق فعل الاهتداء وما اضيف اليه
من الاضلال والازاغة والخذلان والتطبيع لقوله وطبع الله
على قلوبهم والمد بقوله تعالى ويمدهم في طغيانهم فالمراد
منه اضافة الشيء الى سببه وشرطه لما ان الافعال قد تضاف
الى مسببها وقد تضاف الى شروطها كحجة الاسلام اذ لولا المحنة
والتكليف لما وجدت منهم هذه المعاني وانما وجدت
عند التكليف فاضيف اليه وان لم يكن منه فعل كما اضيف
الى القرآن ان زادهم وزادتهم رجسا والى الدعاء انه
زادهم نفورا والى الاصنام انهن اضللن كثيرا من
الناس وقال في الكفاية والصحيح ما قلنا وذلك
لان الله تعالى قال ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو
كانت الهداية من الله تعالى هو بيان الطريق وانه عام في كل
نفس لما فتح ايتاء الهدى بالمشية وكذا قوله تعالى يهدي من
يشاء ويضل من يشاء فلو كان المراد منه البيان لم يصح
التخصيص بالمشية ولم يتحقق هذه التسمية لما ان
البيان عام في جميع الخلق وكذا في الاضلال لو كان
تسمية العبد ضالا لم يقيد ذلك بمشية العبد لا بمشية
الله تعالى لان تسميته ضالا انما تترتب على اختيار الضلالة

الضلال وايجاده عند الخصم فيكون مبتدأ بمشية العبد لا بمشية الله
تعالى فعلم بهذا ان الهدى هو خلق الاهتداء دون البيان
وكذلك نفى الله تعالى الهداية عن النبي عليه السلام لمن يحبه
بقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فلو كان
الهدى بيان الطريق لما صح هذا النفي لان النبي عليه السلام
كان يبين الطريق لغاية الخلق لمن احب وابغض
الا ان الله تعالى اضاف الهداية الى النبي عليه السلام في موضع آخر
واراد بيان طريق الهدى بقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم
يعني تبين وتدعوا الى صراط مستقيم ثم الهداية كما تضاف
الى الله تعالى بطريق التخليق تضاف الى الرسول بطريق التسبب
بالدعوة وابانة الحجة واظهار المعجزة وحصول الاهتداء عقيبه
بخلق الله تعالى بمجرى العادة وتضاف ايضا الى القرآن
بقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانما اضيفت
اليه لكونه سببا للاهتداء وكذا الاضلال يضاف الى الله تعالى
من حيث خلق الضلال في العبد عند اختياره ويضاف الى الشيطان
ايضا كما قال ولاضلنهم اجمعين لسببيته الى الضلال والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
ولو كان من الهداية الدعوة فقد دعا الله كل كافر وبين
طريق الهدى فيكون كل كافر مشروح الصدر بقضية الآية
ثم اخبر ان من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
ولو كان المراد من الاضلال تسمية العبد ضالا فقد سمى الله
كل كافر ضالا وجعل صدره ضيقا حرجا فيؤدي الى ان يكون

لكل كافر مشروح الصدر وضيق الصدر ويبطل الضا فانه
تعالى بين عباده ويؤدي الى الجمع بين الضدين وكل قول هذا
عقباه فحقيق ان يستنكف العاقل ان يدين به ويتخذه
مذهبا نعوذ بالله تعالى من الخذلان ونستعينه فنعم المستعان
وقوله وعلى هذا الدليل في المسئلة يعني ان مسئلة الهدى
والاضلال مبنية على مسئلة خلق الافعال وكل دليل
ذكر هناك واثبات خلق افعال العباد كان ذلك الدليل
دليلا على ثبوت مسئلة الهدى والاضلال على وفق ما ادعيناه
فنقول قال الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء
والتمسك به على اثبات المدعى بوجهين احدهما تخصيص الاضلال
والهدى بالمشية وذلك انما يصح على قولنا لا على قول الخصم فانه
خلق فعل الضلال او خلق فعل الاهتداء ليس على طريق
التعميم بل طريق التخليص وذلك انما يستقيم على قولنا
واما على قول الخصم فالاضلال تسميته ضالا عند اختيار العبد
الضلال وذلك عام فلا يستقيم تخصيصه بالمشية وكذلك
هو بيان طريق الهدى عند الخصم وهو امر عام فلا يستقيم
تخصيصه بالمشية والثاني هو بطلان التعميم فان الله
تعالى جعل على قسمين احدهما من اضله الله والثاني من هداه
فيلزم على قول الخصم بطلان التعميم لان بيان طريق الهدى
عام في حق الناس اجمعين والوجه الثالث في التمسك
بهذه الاية على اثبات ما ادعيناه في الاضلال هو ان الله تعالى
خص الاضلال بمشيته فلو كان المراد منه تسمية العبد ضالا
لتقيد ذلك بمشية لا بمشية الله تعالى لان تسميته ضالا انما

انما يترتب على اختيار الضلال فيجب ان يكون مقيدا
بمشية العبد لا بمشية الله تعالى على ما ذكرنا وكذلك وجه التمسك
بالايتين بعد هذه الاية على اثبات المدعى هو ان الله تعالى علق
هداه بمشيته فيكون هو للتخصيص لا للتعميم والهدى على تفسير الخصم
وهو بيان طريق الهدى عام فلا يصح تعليقه بمشيته فبطل ما ادعاه
الخصم والله الموفق **وقوله** يطول تعدادها واحصاؤها
قيل في الفرق بين التعداد والاحصاء هو ان التعداد فردا فردا
فردا مستمردن والاحصاء جملة مستمردن فيحتمل ان يكون تقديم
التعداد والاحصاء لهذا السر لو قدم الاحصاء على التعداد يفيد
المعنى على هذا التفسير لانه لما طال الكلام بالاحصاء كان اولى ان
يطول التعداد فحينئذ لا يحتاج الى ذكر التعداد بعد ذكر الاحصاء
واما على ما ذكره في الكتاب من تقديم التعداد على الاحصاء فيستقيم
المعنى غاية الاستقامة ثم تاويل المعتزلة للايات التي ذكرنا
والجواب عن تاويلهم مندرج فيما ذكرنا في ذلك الفصل من الايات
والجواب عن تاويلهم في هذا الفصل والله الموفق **فصل في
ابطال القول بالاصلح** فوجه بناء هذا الفصل على فصل
مسئلة خلق افعال العباد ظاهر وهو ما ذكره في الكتاب
بقوله وبثبوت مسئلة خلق الافعال وكون الكفر والمعاصي
مخلوقة لله تعالى وان كان يتضرر بها الكفار والعصاة ثبت
ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى ولا ما هو المصلحة ثم انما
جمع بين الاصلح والمصلحة في النفي فان مذهب جمهور المعتزلة
هو انه يجب على الله تعالى رعاية ما هو الاصلح للعبد وما هو
المصلحة له بشر بن المعتمر ومن تابعه لا يجب على الله تعالى

مطلب فصل في ابطال القول بالاصلح

رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب عليه ان يفعل
بعبده ما هو المصلحة لهم ولا يجوز ان يفعل بهم ما هو المفسدة
وقوله ولو كان في مقدوره اه ولو كان اللطف في مقدوره
ولم يفعل كان بخيلا ظالما جائرا مانعا حقا مستحقا وغاية
ما يقدر الله تعالى عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه فيفعل
بكل عبد مؤمن او كافر غاية ما هو مقدور من مصلحته
وكما فعل بالنبي محمد عليه السلام غاية ما في مقدوره من المصلحة
فعل بابي جهل مثله وليس له على النبي محمد عليه السلام ليس ذلك
على ابي جهل ولاجل الحق الآيات التي ذكرناها في مسئلتي
الارادة والتقدير والآجال اذ في بعضها فعل ما ليس باصلح
وفي الامتناع عما هو اصلح الآيات فهي قوله تعالى انما نملي لهم
ليزدادوا اثما وقوله يضل من يشاء ففي هذه الآيات
فعل ما ليس باصلح وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض
كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقوله
تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين ففي هذه الآيات الامتناع عما
هو الاصلح ولان القول بمقالة المعتزلة ابطال منة الله تعالى
على عباده بالهداية فان الله تعالى من عليهم بالهداية بقوله تعالى
يمن عليكم ان هداكم للايمان هذا احد الوجوه الثمانية الفاسدة
الباطلة التي تلزم على تقدير القول بوجوب الاصلح على الله تعالى
ويلزم ايضا ابطال فضل الله تعالى على عباده لانه حينئذ كان مؤديا
الحق الى المستحق عليه فلا يكون ذلك فضلا من الله تعالى على
عباده ويلزم ان لا يكون الله تعالى متفضلا يعني لا فضل زيادة بقوله
والله ذو الفضل العظيم نعوذ بالله من ذلك ويلزم ان لا يكون

لا يكون لله تعالى في نبينا محمد عليه السلام نعمة ليست تلك النعمة
على ابي جهل اذ فعل بكل واحد منهما ما في مقدوره من الاصلح
ويلزم ايضا ان يكون الله تعالى في طلب الشكر منا بمقابلة ما انعم
علينا سفيها لان الشكر انما يجب بمقابلة الافضال لا بمقابلة
قضاء الحق الواجب عليه ويلزم على قولهم ان اماتة الرسل
والانبياء عليهم السلام كانت اصلح لهم وللمؤمنين من
ابقائهم وابقاء ابليس وجنوده اصلح لهم وللخلق من اماتتهم
حتى انه لو بقي محمد عليه السلام لمحة بعد ورود الساعة التي
قبض روحه عليه السلام في تلك الساعة ما صلح له وكذا في
كل نبي ورسول وولي وصديق لان الله تعالى كل ما يفعل بعبد
فعلا هو اصلح للعباد وقد فعل هذه الاشياء فكانت مصلحة
للعباد وقوله وللخلق من اماتتهم معطوف على قوله
لهم وانما اعاد اللام في قوله وللخلق بسبب ان المعطوف
عليه ضمير مجرور فلا يحسن العطف عليه بدون اعادة الجار
اي كان ابقاء ابليس وجنوده اصلح في حق هؤلاء من اماتتهم
لما ان كل ما فعل الله فعل لمصلحة العباد وقد ابقى ابليس وجنوده
علم بهذا ان الاصلح في ابقائهم من اماتتهم هذا على طريق رد قولهم
عليهم بالاجماع لان كل المسلمين قائلون بالاصلح في اماتة
ابليس وجنوده قال المعرب هذا قول لا يحتمل قلب مؤمن
سماعه لفظا عنه وبشاعته في ذاته والله تعالى عصمنا من هذا وقوله
في رسله وانبيائه ويلزم على قولهم القول بتناهي قدرة الله تعالى
حيث لا يقدر على ان يفعل باحد اصلح مما فعل ولم يبق في مقدوره
انفع لهم مما اعطاهم ويلزم على قولهم ان سؤال جميع المسلمين من الله تعالى

من الله تعالى المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف
ما بهم من القرآن سخرياً وكفراناً للنعمة لو كان اعطاهم ذلك
وان كان لم يؤتهم فلا يخلو اما ان يجوز لهم ان لا يؤتيهم او
كان لا يجوز فان كان لا يجوز ان لا يؤتيهم بل يجب عليه من
وجه كان بمنعه ظالما بما نعا حقا مستحقا لكان السؤال
في الحقيقة كانهم قالوا اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق
عليك ومن ظن هذا فقد كفر وان كان يجوز ان يؤتيهم
ذلك فقد بطل مذهبهم هذا هو الوجه الثاني الذي يلزم على
فحوى مذهبهم فكل من ذلك الوجوه موجب للكفر فنسال الله
العصمة من ذلك كله التنزيهية وزكن الشيخ يقال رجل ضحكه
بالسكين اي الذي يضحك منه هذا لان الله تعالى لو كان قبض
زوجه ولو فاته قبل ارتداده بساعة حتى ختم له بالاسلام
ولم يستحق التعذيب في النار خالدا مخلدا لكان اصلح له
وحيث لم يفعل بل ابقاه مع علمه بانه يرتد عن الاسلام وكان
ذلك مضرة له لا صلاحا فقد فعل ذلك والله تعالى حكيم وان
ذلك كان حكمة وقد نعت المعتزلة فيما وقعت بجهلهم
بحصة الحكمة ثم نعد بغير فعل الله تعالى ذلك دعوى من زعم ان
ذلك سفه وليس بحكمة وصف منه لله تعالى بذلك اي بالسفه
وهو كفر بل ظلم بفعله انه حكمة وان جهلت المعتزلة مدة الحكمة
اذ الجهل عليهم جائز وخروج فعل الله تعالى عن الحكمة ممتنع كما
ان الله تعالى اخاف بغلبهم على الكفر الى بقائه وامهاله بقوله
انما نملي لهم الآية ليزدادوا اثما كذا ذكره المص في قوله ثم يقال
لهم هل رايتم صبيا مات في صغره الى آخره ذكر هذا التنظير مادونا التنظير

التنظير الاول لبيان فساد الاصلح الا الزام لان في نظير الثاني ورد
السؤال والجواب مرة بعد اخرى لكان يضيق الامر على الخصوم
ويعييهم اسئلة الالزامات ذات الكلوم فيثبت صورة هذا التنظير
في صبيان ثلاثة صبي مات في صغره وصبي عاش حتى بلغ واسلم
وصبي عاش وبلغ وكفر ثم ذكر السؤال والجواب يعني تم الكلام
وحصل المرام وما يزعمون ان منع الاصلح بخل فاسد اي وما
يزعمون فاسد وهو قولهم ان منع الاصلح بخل وانما قلنا
انه فاسد لانا ثبت بالدليل انه تعالى فعل ذلك ولو كان بخلا
لما فعل لان الله تعالى موصوف بالافضال والجود في الازل فلا
يتبدل صفته لان جميع صفاته قديم والتبدل على القديم محال
ثم قولكم ان منع ما بالغير اليه حاجة بخل قلنا منع ما هو حق
للمحتاج قبل المالك ام منع ما ليس بحق مستحق للمحتاج فان
قال بالاول فهو مسلم ولكن لا نسلم ان للعبد على الله حقا
مستحقا وان قال فهو ممنوع ثم يقال له الجود ما هو بذل ما هو
واجب على الباذل ام بذل ما ليس بواجب عليه فان قال
بالاول ظهرت مكابرته لان من قضى دينا عليه لا يعد جوادا
وان قال بالثاني فقل القول ان الله جبار متفضل ذو فضل
على العالمين فان قال لا فقد انكر المنصوص وخالف الاجماع
ووصفه بالبخل اذ كل من ليس بجواد فهو بخيل وان قال نعم
اقول ان الله يفعل بعباده غير مؤد حقا واجبا عليه وانه لا
حق لغيره قبله بل يعطي ما يشاء فضلا ويحرم ما يشاء
من يشاء عدلا وهو الحكيم في ذلك كله وعند المعتزلة لا افضل
بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه فانى يتصور عندهم

للعبد بيان

تحقيق الجود فلم يكن الله تعالى عندهم جوداً ولا متفضلاً ولا ذا
فضل ومنعماً ولا محسناً وهذا كله تكذيب الله تعالى ورسله
وجميع المسلمين في وصفهم الله تعالى بذلك وانزاله فيما وصف
به نفسه بهذه الصفات منزلة المتصف بما لا اتصاف
له به المحب ان يتفضل بما لم يفعل الغالب بشكر ما لم ينعم
وهذا كله مذموم فصار مصلحة لهم كحجة الوالد الشفيق ولده
هذا النظير هو المعول عليه عندهم وهو في الحقيقة حجة لنا
لا علينا لان الاب اذا كان قادراً على رفع المرض عنه بدون الايلام
بالحجامة ومع ذلك الجمه بها كان سفيهاً لا حليماً وما كان تفضلاً
لا يتمكن فيه المنة المنغصة للنعم فكان الثابت بطريق العوض
الذي ذكروه قلنا لو كان الامر كما زعموا لكانت الجنة وما فيها
من النعم منغصة على اولياء الله تعالى واهل كرامته لان نيلهم
ذلك كله كان بفضل من الله تعالى ونعمة منه اذ لا احد
يستوجب بشيء من عباداته وطاعاته على الله شيئاً وان
زحز عمره في طاعته ولم يعصه طرفة عين وذلك لان ما يأتي
به العبد من العبد من الطاعة يأتي به شكراً لنعم عليه ومن ادى
الى غيره حقاً مستحقاً لا يستوجب بازائه شيئاً من العوض ما ادى
على ان العبد لا يمكنه الخروج في جميع عمره وان طال عن الشكر
نعمة واحدة وان قلت لما انه لا يؤدي شكره الا بتوفيق
من ربه وما وصل اليه من اثر التوفيق نعمة مستانفة يقتضي
عليها شكراً مستانفاً ثم لا يؤدي شكر هذا التوفيق الا
بتوفيق هكذا الى ما لا يتناهى واذا كان لا يمكنه الخروج
عن شكر نعمة واحدة فكيف عن شكر ما عليه من النعم الوافية الوافرة

الوافرة والمنن المتوالية المتظاهرة التي لا يمكن عدها
واحصاؤها ويتعذر عليه حصرها وحدها على ما نطق به الكتاب
بقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وللمعتزلة
في هذا تدبير عجيب وانهم يزعمون ان جميع ما فعل الله تعالى
بالعبد واسدى اليه من النعم كان ذلك حقه على الله تعالى
واجب وجوباً لو امتنع عن قضائه الى مستحقه لصار ظالماً
جائراً وهذا خروج عن المعقول وكيف يستوجب من قضى
ما عليه من الحق الى المستحق شيئاً عليه هذا لعمري في الشاهد
الذين يجعلونه نوعاً يلحقون الغائب به في كل مسئلة من غير المساواة
بينه وبين الغائب في المعنى بعد كما لا ممتنعاً ساقطاً
مندفعاً لما ان قضاء الحق يوجب فراغ ذمة من عليه
لا ايجاب حق على من له الحق لو جاز هذا لجاز ان يقال بان
اهل الجنة اذا وصل اليهم الثواب يجب عليهم اداء شكره
ثم اذا ادوا ذلك يجب الله يثيبهم فيكون اهل الجنة
ابداً ممتحنين باداء شكر ما اسدى اليهم من الثواب الذي
استحقوه بافعالهم وهذا باطل باجماع المسلمين لما ان الجنة
ليست بدار تكليف فاذا كان الامر على ما بينا علم ان
ثواب الله تعالى تفضل منه وانعام فسواء يكون الجنة
منغصة على قضية كلام هذا القائل في دينه المتحير في عقيدته
او ذلك يوجب الخروج عن الدين نعوذ بالله تعالى من ذلك
وقوله فكان ذلك الذي عنه وانتهى يحتمل ان يكون
واحداً من الذي اشهر من قبيل افعل التفضيل المبني للمفعول
كما هو واشهر واشغل من ذوات التخلين لانه قولك لذي ذنب [illegible]

بالكسر لذاذة اي وجدته لذيذا وقولك شهيت الشي اي احببته بالكسر
شهوة اذا اشتهيته يقتضيان ان يكون كل منهما من افعل التفضيل
المبني للمفعول لان المبني للفاعل وان كان الاصل هو ان يكون
مبنيا للفاعل لما ذكرنا من الموهم فوجهه اشتهر اولى لانه
يكون الامر كذلك اي النعمة الواصلة الى العبد من الله تعالى اولى
ان يكون هذا الذ واشهى من النعمة التي تصل الى العبد من غير الله
تعالى فوجه الاولوية ظاهر لان وصول النعمة اليه من الملك
لما كان عنده الذ واشهى من النعمة التي اشتريها لعظمة مرتبة الملك
من مرتبة الرجل الذي اوصل اليه الملك الخلعة مع مساواته
في الاشتهاء ولاحتمال انقلاب الامر بان يصير الرجل الذي
وصلت اليه الخلعة بعد ذلك ملكا فوق ذلك الملك
الذي خلع عليه او مثله لان ما يصل اليه من نعمة الله تعالى اولى بان
يكون هو الذ واشهى لما ان عظمة الله تعالى مما لا نهاية له وليس فيه
احتمال صيرورة المثلية بوجه من الوجوه واذا كان كذلك كان
تصور التنقص في نعمة الله الواصلة الى العبد مستحيلا من كل وجه
وقوله وهدم الصنيعة اي الاحسان يقال اصطنع عنده
صنيعة اذا احسن اليه وفي الجملة كلام لا يستجيز من عرف الله
تعالى ان يخطر بباله فضلا عن التكلم به يعني سر جمله سخن در پهنا است كه اين
كلاميست يعني نعمت خدا منغص است كه لائق كسى كه
خدا را شناسد روا نه داركه اين سخت زشت را در
دل خويش افكند خصوصا باين تلفظ كردن وهذا لان التكلم بهذا
او تمكينه في قلبه على وجه الاعتقاد لقوم وجوه احدها ان تعداد النعمة
وهو تكريرها على المنعم عليه انما يكون اذا راي المنعم عليه المنعم ادنى رتبة

رتبة واحط منزلة من نفسه وهو الغالب او راه مثله في الرتبة والرفعة لان هو
ارفع حالا منه بان وصول النعمة ممن هو ارفع حالا منه لا تنغص
في الشاهد على ما ذكر في الكتاب ولما كان كذلك كان رؤية النعمة
من الله تعالى منغصة مستلزمة لكون الله تعالى ادنى مرتبة واحط
منزلة من المنعم عليه او مثله في الرتبة ومن اعتقد ان الله تعالى
مثل المنعم عليه او دونه لم يشك احد في كفره والثاني ان
تنقص النعم وهو تكريرها بالمنة يوجب ان يكون نعم الهداية
مكدرة على المؤمنين ومن المعتقد ان نعم الهداية مكدرة فانه
كافر لا محالة والثالث ان من راى بطلان نعمة الهداية بالمنة
لم يجعل نعمة الهداية من الله تعالى نعمة وفيه هدم اجل نعم الله
تعالى عليه والى ما اشار في الكتاب بقوله لما فيه من تنقص
النعم وهدم الصنيعة ومن لم يجعل نعمة الله كان كافرا تعالى لان
فيه تكذيب الله تعالى في قوله بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان
لان المنة انما تكون بالنعمة فلما من الله تعالى بالهداية علم
ان الهداية منه كانت نعمة ومن لم يجعل نعمته نعمة كان كافرا
لا محالة وقوله ان كنتم من الاطفال الذين ماتوا في صغرهم
ماتوا على الكفر بعد البلوغ وبه صرح في الكفاية او ماتوا على
الكفر في صغرهم بعد ان عقلوا كما هو مذهب ابي حنيفة
ومحمد رح خلافا لابي يوسف رح وقوله
الى ان يزول اثر ذلك الظلم باتصال العوض ويرضى من له العوض
بكونه عوضا عن الظالم ظالما كما ان في انما يخرج عن كونه ظالما
اذا رضي المظلوم بما عوضه من العوض والصبي مجبر راض وقت
الالم بعوض الاخرة والله الموفق **فصل في اثبات عذاب القبر**

مطلب في فصل عذاب القبر

لما بين الاحكام التي تتعلق بالعاجلة شرع في بيان
الاحكام التي تتعلق بالآجلة وهي القيامة فان ما ثبت
من احكامها احكام عذاب القبر والانعام فيه وانما قلنا
ان احكام القبر من احكام القيامة رجوعا الى قوله عليه السلام
من مات فقد قامت قيامته ولان القبر للميت كالمهد
للطفل وما يصيب الطفل في المهد فهو من احكام الدنيا فكان
ما يصيب الميت في القبر من احكام الآخرة فان قلت ما وجه
تلقيب هذا الفصل بفصل عذاب القبر ولم يلقب
بفصل انعام القبر او فصل عذاب القبر والانعام مع ان
للاولياء او المؤمنين وارد فيه ايضا على ما جاء في الحديث
يفسح ر للمؤمنين في قبره سبعين ذراعا في سبعين
ثم ينور له فيه فيقال نم نومة العروس الذي لا يوقظه
الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك
وفي حديث آخر بعد جواب السؤال فينادي مناد من السماء
ان صدق عبدي فافرشوه من الجنة والبسوه من الجنة
وافتحوا له بابا الى الجنة قال فيأتيه من روحها وطيبها قلت
نعم كذلك الا ان الجواب له من وجهين احدهما ان السؤال
في القبر انما يثبت بالسمع لا بالعقل ايضا والاكثر ما ورد فيه
منها باثبات العذاب فيه دون الانعام خصوصا في القرآن
وان الذي ثبت فيه من السؤال في القبر انما كان ذلك
في العذاب لا في الانعام وانما ورد بالانعام في بعض
السنن الذي لا يساوي تلو ما ورد منه في العذاب في الشهرة
ولما كان كذلك دار الاولى في التلقيب ما كان موافقا

موافقا لما ورد في القرآن فلقبه بفصل عذاب القبر لذلك
والثاني ان الكثرة في الموتى تكون للكفار واهل البدع
والعصاة على ما جاء في الحديث وتفترق امتي على ثلث
وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا من هي
يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وورد ان الملة
الحنفية كالشعرة البيضاء في البقرة السوداء واذا كانت
الغلبة لاهل العذاب في الموتى لقب الفصل بفصل عذاب
القبر على طريق التغليب كما في قوله واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر استثنى ابليس
وهو جني من الملائكة لانه كان واحدا بين اظهر الالوف
من الملائكة مغمورا بهم فغلبوا عليه ثم استثني منهم استثناء
واحد منهم فكان اسم الملائكة على المجموع بطريق التغليب
لكثرة الملائكة فكذا ههنا اسم عذاب القبر بطريق
التغليب لكثرة من يستحق العذاب وقوله
فاثبت عرض آل فرعون على النار قبل القيامة غدوا
وعشيا وانما قال قبل القيامة لان ما يكون من اهوالهم
يوم القيامة بقوله ويوم تقوم الساعة معطوف على قوله
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعطوف غير
المعطوف عليه قبل احكام القيامة لا محالة وليس ذلك الا
عذاب القبر ثم قيل معنى قوله يعرضون عليها يحرقون
بها فان عرضهم عليها احراقهم بها عرض الامام الاسارى على
السيف اذا قتلهم به ومعنى قوله غدوا وعشيا يعذبون
في هذين الوقتين بالنار وفيما ما بين ذلك والله اعلم

بحالهم فاما ان يعذبوا بجنس اخر من العذاب او ينفس عليهم
ويجوز ان يكون غدوا وعشيا عبارة عن الدوام هذا ما دامت
الدنيا فاذا قامت الساعة قيل لهم ادخلوا يا ال فرعون
اشد العذاب جهنم وقوله اغرقوا فادخلوا
نارا والفاء للتعقيب بلا تراخ فيكون ذلك في الدنيا
وهذا ظاهر وذكر في الكشاف في جعل دخولهم النار في الاخرة
كانه متعقب لاغراقهم لاقترابه ولانه كائن لا محالة
فلانه قد كان اوان عذاب القبر ومن مات في ماء
او في نار او اكلته السباع والطير اصابه ما يصيب المقبور
من العذاب وعن الضحاك كانوا يغرقون من جانب ويحرقون
من جانب وبهذا يعرف ان صاحب الكشاف
من المعترفين بعذاب القبر كما هو مذهب اهل السنة
والجماعة وقوله وما يعذبان بكبيرة وفي
رواية صحيح البخاري بكبيرة او بامر ثقيل شاق على البدن
والا كانت هاتان الخصلتان من الكبائر لان ترك
الاستنزاه عن البول موجب لعدم جواز الصلوة وما كان
موجبا كان كبيرة وكذا النميمة سبب لتهييج اصل الشرور
والخصومات فهي ايضا كبيرة الا ان الاحتراز عن هذين
الفعلين امر سهل وليس بامر شاق على البدن هكذا كان
يقرره شيخي رحمه الله وكان يقول وجه المناسبة بين
ترك التنزه عن البول وبين عذاب القبر هو ان القبر اول
منزل من منازل الاخرة والصلوة اول ما يسأل عنه وجاء
في الحديث ان اول ما يحاسب العبد به يوم القيامة

القيامة الصلوة فكان بينهما من حيث الاولية مناسبة
وكذا النميمة اول يهيج الشرور والخصومات غير ان هذا في حق
العباد والاول في حق الله تعالى وقوله معهما مرزبة
قال في الصحاح الارزبة التي يكسر بها المدر فان قلتها بالميم
خففت وقلت المرزبة وفي المغرب المرزبة المثقلة وعن
الكسائي بتشديد الباء وقوله عمر رضه على اثر عقيب
قول النبي عليه السلام انهما ليعذبان الى اه وقوله
او يكون معي عقلي الهمزة للاستفهام والواو للعطف والتقدير
ا يكون لي صحوة وتمييز او يكون حالي هناك مثل ما كان
هنا ونحو ذلك ثم عطف عليه قوله فيكون معي عقلي
كما في قوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة اولم
يتفكروا اولم ير الانسان قال يا رسول الله اذن اكفيكهما وفي
رواية اذن اكفهما والاول اصح لشهرة تلك الرواية
ولموافقته رواية التبصرة فمعناه اذا كان معي عقلي حتى
اكفيك يا رسول الله عن غم سينزل لك من جانبي بسبب
ذينك الملكين او حسد لا تحزن عني يا رسول الله فكان
كاف الخطاب في اكفيك لرسول الله عليه السلام ولا
معنى لانكار جهنم وبعض المعتزلة وانما قيد ببعض المعتزلة
لان بعضهم قائلون بعذاب القبر ومنهم صاحب الكشاف
على ما ذكرنا وقوله لما ان ذلك لما ثبت الخ
يتصل بقوله ولا معنى لانكارهم وبعض المعتزلة وتقرير الجواب
هو ان عذاب القبر انما ثبت بالدلائل السمعية لا بالدلائل
العقلية لانه لما تواترت الادلة السمعية من الكتاب والسنة

باثبات عذاب القبر لم يكن بد من تلقيها بالقبول لما انه
يجوز الخطأ لمعقولنا ولا يجوز ذلك لما تواتر من الكتاب
والسنة كما قلنا مثل ذلك في جواز رؤية الله تعالى وخلق
افعال العباد مع وجود كسب العباد اياها وهذا هو الجواب
عما لو قالوا ان العذاب في القبر لا يخلوا اما الروح او
البدن او معا لا يجوز الاول لان الروح ليست في القبر
وكذا الثاني لان البدن بلا روح جماد ولا فائدة في تعذيب
الجماد وكذا الثالث لان عذاب القبر على قول من قال
الى ان يبعث والبدن لما صار ترابا او رمادا لم يبق
بدنا فلا يبقى المعية فانا نقول لما وجب القول بالعذاب
بعد الموت نظرا الى الادلة السمعية التي لا يمكن ردها
وجب علينا القول بالعذاب بعد ما صارت الابدان
ترابا او رمادا ايضا لان الله تعالى قادر على ان يعيد الى
البدن نوع حيوة متألم بالعذاب ويتلذذ وان صار
ترابا او رمادا فان قيل وذلك النوع من الحيوة يقوم
بكل جزء من البدن على حدة او بكل الاجزاء حيوة واحدة
وكل منها لا يجوز اما الاول فلانه يلزم منه ان يكون الشخص الواحد
احياء كثيرة وهذا غير ما كان وكذا الثاني لانه يلزم ان تكون
الحيوة الواحدة قائمة بمحال كثيرة وهو محال قلنا
هذا منقوض بما قبل الموت وليس لاحد ان يقول هناك
الروح في بدن الانسان لا يخلوا اما ان كانت بكل جزء
من الانسان روح على حدة او روح واحدة يقوم بكل البدن
لا يجوز الاول لان الانسان الواحد حينئذ يلزم ان يكون اناسي

وكذا الثاني لانه قيام شيء واحد في محال مختلفة بحال لانا
نقول الروح في محل واحد وآثاره في اجزاء الانسان وفي كل جزء
من تلك الاثر بحسب الاشياء فكذلك ههنا ولا يلزم ايضا
كونه اناسي بسبب قيام الحيوة في كل جزء لانه مجرد قيام
الحيوة في محل لا يوجب كونه انسانا كما في سائر الحيوانات
من غير الانسان فان قيل كون الروح في محل وظهور آثاره
في سائر البدن مسلم في حال الحيوة لان اجزاء البدن ثم
متصل بعضها ببعض فلا يبعد ان يكون الروح في محل
من البدن ويظهر آثارها في الاجزاء فاما اذا تفرقت
اجزاؤه فلا يمكن ان يقال كان الروح في محل فظهر اثرها
في سائر الاجزاء لان كل واحد من الاجزاء منفصل عن
الاخر قلنا ان الله تعالى قدير في الايجاد والاعدام وقادر
اعادة نوع من الحيوة في كل اجزاء البدن فان كانت متوقفة
لما ان اصل عذاب القبر ثابت بالادلة القطعية
السمعية فيجب قبولها فلان بقاء البنية و
اجتماع اجزاء البدن ليس بشرط لوجود الحيوة الا يرى ان
الله تعالى موصوف بالحيوة وهو منزه عن البنية و
اجتماع اجزاء البدن ثم غاية شبهة المعتزلة ان يقول
انا نرى الشخص الميت لا يتحرك ولا يضطرب ولا يظهر
عليها اثر العذاب قلنا وليس من ضرورة تأثره بالالم
والراحة ان يتحرك ويضطرب كالنائم مثلا يتلذذ
بالاحتلام ويتألم بما يرى من مكروه الضرب والشتم
وغيرهما ولا نشاهد ظاهره حركة الى هذا اشار في الكفاية

ثم لم يتعم دليل انه يقيم به نوع حياة بلا اعادة الروح او يعيد
الله الروح فان قلت كيف يتصور الحيوة بدون
الروح قلت وجود الحيوة بالروح من الاوصاف الاتفاقيه
لا من اوصاف اللازمة الابدية ان الله تعالى وهو منزه
عن الروح والاشياء لما لم ير الحيوة بدون الروح وقع في
وهم انه لا وجود للحيوة بدون الروح والا فليس بعجب
من قدرة الله تعالى ان يقيم بالميت نوع حيوة بدون اعادة
الروح اليه الا ترى انا لم نشاهد متكلما بدون اللسان فيتكلم
ايدي الكفار وارجلهم يوم القيمة بدون اللسان قال الله تعالى اليوم نختم
على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا
يكسبون علم بهذا ان اللسان للتكلم من الاوصاف الاتفاقيه
لا من الاوصاف اللازمة والله الموفق

فصل

في وعيد فساق المسلمين لما فرغ من بيان عذاب
القبر شرع في بيان وعيد فساق المسلمين لان فساق
المسلمين ممن يتحقق في حقه عذاب القبر غير انه قدم
ذكر عذاب القبر على ذكر وعيد فساق المسلمين لان
عذاب القبر ثابت في حق الكفار والفساق وكان
ذكره بمنزلة ذكر الجنس وذكر الفساق بمنزلة ذكر النوع والنوع
يذكر بعد ذكر الجنس اختلف الناس في العصاة من اهل
القبلة اهل الاسلام الذين يصلون متوجهين الى القبلة
وهي الكعبة اما الحكم فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وجه التمسك بهذه
الآية على اثبات ان حكمه حكم الكافرين في التخليد في النار

مطلب فصل وعيد الفساق

في النار سواء الذنوب كلها في تحقيق اسم العصيان
واحد يعني ان الكفر ايضا يسمى عصيانا قال الله تعالى وجاء
فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فعصوا رسول
ربهم اي فكفروا ثم رتب الله جزاء التخليد في النار على كل
من عصى مطلقا في هذه الآية علم بهذا ان كل من عصى يستحق
التخليد في النار وهو المدعى وقوله ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وجه التمسك
به ان المؤمن لما عصى الله تعالى لم يحكم بما انزل الله اي لم
يعمل بما انزل الله لان الله تعالى لم يشرع العصيان
حتى يكون هو عاملا بعصيانه بما انزل الله لان ما انزل الله هو
ان يترك المعاصي لا ان يفعل ثم الله تعالى اطلق اسم الكافر
على من لم يحكم بما انزل الله تعالى فهو عاص الافتراق في الكتاب
لكن هو الكتاب شيء فيه نوع قبح من فرقت الرجل ان عشيته
فيكون له منزلة بين المنزلتين اي بين منزلتي الايمان
والكفر منزلة لا يوصف الرجل في تلك المنزلة لا بالايمان
ولا بالكفر وهو قول الجماعة اي قول اهل السنة والجماعة
ومنهم من قال انه منافق وهو فاسق وهو قول الحسن
البصري اما الفسق فظاهر لانه خرج عن طاعة بارتكابه الكبيرة
واما النفاق فانه خالف بفعله ما اعطى بلسانه من
الايمان وحفظ حدوده وتعاهده ذلك وهذا هو النفاق
ويدل عليه ما روي عن النبي عليه السلام انه قال علامة
المنافق ثلاث اذا اؤتمن خان واذا حدث كذب واذا
وعد خلف وغير هذه الاشياء الثلثة سواء فيها [illegible]

عصيانا سبب وبها في ايجاب اسم النفاق وحكمه ان يخلد في النار
ان مات قبل التوبة فان قيل للقول بالتخليد في النار
حكم الكفار فكيف يكون ذلك قولا بالمنزلة بين المنزلتين
انما كان ذلك في حق الاسم حيث يقول انه فاسق لا مؤمن
ولا كافر لا في حق الحكم بل في حق الحكم هو والكافر سواء
فكان في الاية دليل الاسم والحكم جميعا اما الاسم فقوله تعالى
واما الذين فسقوا واما الحكم فقوله تعالى فماويهم النار
واما اهل الحق فانهم يقولون من اقترف كبيرة غير مستحل
لها او للكبيرة ولا مستخف بمن نهى وهو الله والنبي عليه السلام
وحاصله ان المؤمن عند ارتكاب الكبيرة اذا كان خائفا
من الله تعالى وراجيا عفوه وغير مستحل للكبيرة وغير مستخف
بالشارع كان اسم المؤمن **قوله** فهذا
اسم المؤمن الرجل الذي ارتكب كبيرة وهو مؤمن
اذا كان متصفا بهذه الاوصاف الاربعة عند ارتكابه
الكبيرة كان مؤمنا والا فلا وبهذا نخاف على اعوننا
زماننا في بقاء ايمانهم فانا لا نرى فيهم شيئا من الخوف
من الله تعالى فيما ارتكبوا من العظايم باخذ اموال المسلمين
وضربهم وهتك حرمهم **قوله** ولم يزل عنه
ايمانه بعض الزايل لم يخارج عنه ايمانه ولا يخرج من الايمان الا
من الباب الذي دخله لم ينقض ذلك الباب الذي دخل الايمان والمؤمن
اذا دخل الايمان من باب التصديق فما لم ينقض التصديق فيه
بالتكذيب والعياذ بالله لا يخرج من الايمان وذلك لان الانسان اذا كان
متصفا باحد الضدين من الافعال لا يخرج عن الاتصاف به ما لم يتصف بنقيضه الاخر

الاخر وعند ذلك ينتقض عنه الضد الاول كالحركة والسكون و
الاجتماع والافتراق ثم ضد الايمان الذي هو التصديق التكذيب
فما تبدل تصديق المؤمن بالتكذيب لا ينتزع عنه اسم الايمان
وارتكاب الكبيرة ليس بضد للايمان فلا ينتزع عنه اسم الايمان
بارتكاب الكبيرة بل ضد الايمان التكذيب لا غير فبارتكاب
الكبيرة يكون فاسقا لا كافرا لان الفسق هو الخروج عن الايمان
وهو الطاعة فالفسق لا يجتمع مع الايمان ولكن يجتمع مع الايمان
لان الايمان ليس بضد له وذكر في الكفاية ان ارتكاب الذنب
ومخالفة الامر اذا لم يكن بطريق الاستحلال والاستخفاف
لا يكون تكذيبا لله تعالى ورد الامر لان المؤمن انما يرتكب
الذنب اما لغلبة شهوة او انفة او كسل ويكون ذلك مع
خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة والمنتقم
وكل ذلك لا ينافي التصديق بل هو نتيجة الايمان بالله ومعرفة
ذاته وصفاته وامره ونهيه مثاله الطبيب اذا نهى المريض عن
اكل ما يضره وامره بالاحتماء وقد صدقه المريض في ذلك
وقبل منه قوله ثم انه ربما ياكل ذلك لغلبة شهوة ويرجو
ان لا يضره ويخاف ان يضره ويندم على اكله ويعرف ان
الطبيب ناصح له في النهي وهو يضر نفسه في الاكل وبخلاف
ملامة الطبيب على ذلك لا يكون في هذا رد امر الطبيب والاستخفاف
كذا هنا وقال المصنف رح والدليل لنا ان الايمان
هو التصديق وضده الكذب فما لم يتبدل التصديق
بالتكذيب بقي الذات مؤمنا كما ان القيام ما لم يتبدل
بالقعود بقي الذات قائما وكذا لا واسطة بين التصديق و

والتكذيب الا الارتياب وهو ايضا كفر فلم يكن بين الايمان
والكفر واسطة فالقول بالمنزلة بين المنزلتين محال غير
معقول والفسق في اللغة عبارة عن الخروج فمن خرج عن ايتمار
امر من اوامر الله تعالى يكون فاسقا وكذا العصيان عبارة
عن مخالفة الامر فعلا لا عن الجحود والتكذيب وليس من
ضرورة مخالفة الامر والخروج عن الايتمار التكذيب اذ الخلاف
بيننا وبين خصومنا في هذا الفاسق الذي لم يأتمر لبعض
لا جحودا ولا استخفافا عن امر بل لكسل او حمية او انفة او غلبة
شهوة ورجاء عفو ولا مضادة بين الخروج عن الايتمار ومخا لفة الا
على هذا الوجه وبين التصديق فلم يكن من ضرورة حصولها
اي حصول المخالفة انعدام التصديق بل بقي التصديق ثابتا
بلا خلاف بيننا وبين الخصوم اذ الخلاف فيه وما دام
التصديق ثابتا كان التكذيب منعدما فالقول بكفره
والتكذيب منعدم او بزوال الايمان والتصديق قائم
او بثبوت النفاق والتصديق في القلب متقرر ظاهر
الفرق بين الخطائين فكان قوله فالقول بكفره والتكذيب
منعدم اشارة الى الخوارج او بزوال الايمان والتصديق
قائم اشارة الى قول المعتزلة او بثبوت النفاق والتصديق
في القلب متقرر اشارة الى قول الحسن البصري وما يزعم المعتزلة
انا نأخذ المتفق عليه ونترك المختلف فيه يعني ان اطلاق
اسم الفسق مجمع عليه واطلاق وراء ذلك من اسم المؤمن ٥
والكافر والمنافق مختلف فيه واخذنا بالمجمع عليه وتركنا ٥
المختلف قول باطل لما ذكر في الكتاب ولانا ذكر هذا النظر الاختلاف

الاختلاف على القولين اجماع على بطلان قول ثالث وهكذا
ذكره فخر الاسلام البزدوي ايضا في باب الاجماع من اصول
الفقه فقال ان الصحابة اذا اختلفوا في شيء كان اجماعا على
ان ما خرج من اقاويلهم باطل ولاهل كل عصر مثل ذلك ايضا وهذا لان
الاختلاف اذا وقع في الحكم بين رجلين قال كل واحد منهما
لصاحبه ان ما قلته باطل والقول الثالث الذي هو خارج
عن قولنا باطل ايضا فكانا متفقين على بطلان القول الخارج
عن قولهما فان قلت يشكل على هذا ما اختاره
المتأخرون في ضمان الاجير المشترك بالضمان بالنصف
مع ان الصحابة رض مختلفون على القولين لا غير قال بعضهم
فمنهم علي رضه اذا هلك العين في يد الاجير المشترك
بالضمان بالنصف من غير صنعه لا يضمن قيمته اصلا كما هو
قول ابي حنيفة رحه وقال الاخرون ومنهم عمر رضه 6
يضمن كل قيمته كما هو قول ابي يوسف رح ومحمد رح اختار
المتأخرون في الصور ضمان النصف فالقول بضمان النصف
قول خارج عن اختلاف الصحابة رض فما وجه اختيار 6
المتأخرين ذلك مع ان الاصل المقرر الذي ذكرته قلت
الفرق بينهما من وجوه احدها ان الذي نحن بصدده من المسائل
الاعتقادية فكان الاصل فيها ان يقال ان ما اعتقدته
وقلت به حق يقينا فصح مثل هذا ان يقال الاختلاف
على القولين اجماع على بطلان قول خارج عن قولهما واما الذي
ذكرته من مسئلة الاجارة فمن المسائل الاجتهادية فلا يصح فيها
ان يقال ما قلته حق قطعا وما قاله غيري باطل قطعا بل الصواب

وما قاله غيري باطل يقينا صح

فيه ان ما قلنه صواب يحتمل الخطا وما قاله غيره خطا يحتمل الصواب
وما ذكره من معنى الاجماع على بطلان القول الثالث انما
ذلك من حيث الظاهر لا من حيث الواقع لان ذلك الاجماع لو
ثبت انما يثبت بالسكوت وفي ثبوت الاجماع بسكوت
البعض اختلاف بين العلماء فلا يكون بطلان القول
الثالث قطعيا فيصح للمتاخرين اختيار القول الخارج
من القولين واما في المسائل الاعتقادية فلا فكان القول
الخارج عن اقوال العلماء محكوما بالبطلان وذكر الامام
فخر الاسلام في باب الاجماع اذا صار الاجماع مجتهدا في السلف
كان كالصحيح من الآحاد والنسخ وذلك جائز بمثله حتى اذا
ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ
به الاول ويجوز ذلك ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين
او عصر واحد انتهى وجواز النسخ ثم لو ثبت الاجماع على بطلان
القول انما يثبت بالسكوت وفي ثبوت الاجماع بسكوت
البعض اختلاف فكان بسكوت الكل اولى ان يكون
فلما كان كذلك جاز للمتاخرين ان يجمعوا على حكم يخالف
الحكم الاول الثابت بالاجماع بسكوت الكل فكان هو نسخ
الاجماع بالاجماع على ما ذكره فخر الاسلام رح والثالث ان
في مسئلة الاجارة في اختيار المتاخرين بضمان النصف
عملا باقوال الصحابة كلهم من وجه فانا لما قلنا بالصلح عن
النصف كان ذلك منا حطا للنصف حطا بعد وجود
الكل وابقاء لوجوب النصف كما كان عملا بقول من يقول
بالضمان ولما قلنا بعدم وجوب النصف كان ذلك عملا في

في النصف بقول من يقول بعدم الضمان واما ايجاب النصف
فابتداء مبتداءة منه باعتبار ان المصاحب يعان واقرب الناس منه
اعانه من هلك ماله في يده فعلم بهذا ان فيه عملا باقوال الصحابة
رض بقدر الامكان واما الذي نحن بصدده فمقصود من
قال بانضمام وصف آخر الى وصف الفسق هو الوصف
المضموم لا وصف الفسق لانه غير ملتفت اليه عنده لقول غيره
به فكان المنظور اليه عنده هو الوصف المضموم الى الفسق
كالمومن والكافر والمنافق فلما لم يقل قائل في قول الخارج ذلك
الوصف المقصود كان مخالفا للكل فكان مخالفا للاجماع
ضرورة فصح قول المصنف رح وهو خروج عن الاجماع **وقوله**
والاخذ بالاجماع لمخالفة الاجماع من وجهين جهل فاحش فالباء في
بمخالفة متعلقة بالاخذ وكلمة من متصلة بمخالفة المجموع على
لا حد بالاجماع على وجه يخالف الاجماع نظرا يغاير جهلا فاحش
فنفس الجهل يحصل بمخالفة الاجماع بوجه واحد وفحش الجهل
انما يحصل عند المخالفة للاجماع بانضمام الوجه الثاني الى
الوجه الاول ثم المراد باخذ الوجهين من المخالفة للاجماع هو
العمل بالقول الرابع فان اصحاب الاقوال الثلاثة باطل
اجمعوا على بطلان القول الرابع لما قلنا ان كل واحد
من اصحاب الاقوال الثلاثة يقول ان الذي يقوله صاحبه
باطل والقول الثالث الذي يكون قولا رابعا عنده
انضمام قوله باطل ايضا فكان اصحاب الاقوال الثلاثة
مجمعين على بطلان القول الرابع فكان العمل بالقول الرابع
مخالفا لاجماع اصحاب الاقوال الثلاثة بهذا الطريق والثاني من مخالفة

الاجماع هو احداث القول بالمنزلة بين الايمان والكفر فان
الامة كلهم اجمعوا على ان لا واسطة بين الايمان والكفر لان
كل واحد منهما مضاد للاخر لان التصديق ضد التكذيب
والتكذيب ضد التصديق فايقاع الواسطة بينهما
كايقاع الواسطة بين الحركة والسكون فهم باثبات المنزلة
بين الايمان والكفر كانوا مثبتين واسطة بينهما وهو مردود
بالاجماع الى هذا الذي ذكره به من نعم المراد بالوجهين
اشار المصنف في التبصرة فان قلت هذا الذي ذكرته
من المخالفة للاجماع هو في الحقيقة وجه واحد لا وجهان
لما ان القول بالقول الرابع هو عين القول بالمنزلة
بين الايمان والكفر لا شيء اخر فكيف يكون تلك المخالفة
مخالفة للاجماع من وجهين قلت بل فيه مخالفة
للاجماع من وجهين وذلك من حيث العموم والخصوص
لان هذا الاصل وهو الاختلاف على القولين اجماع
منهما على بطلان القول الثالث والاختلاف على الاقوال
الثلاثة بل اجماع منهم على بطلان القول الرابع واورد بطريق
العموم في كل موضع ذا اختصاص له بهذا الموضع الا ترى
ان علماءنا الثلاثة اختلفوا في حكم الماء المستعمل على الاقوال
الثلاثة كما هو المعروف من كونه نجاسة غليظة وخفيفة
وطاهر غير طهور فكان قول مالك والشافعي بانه طاهر ومطهر
قولا رابعا مخالفا الثلاثة واما القول باثبات الواسطة
بين الايمان والكفر فقول مخصوص بهذا الموضع وهذا القول
وقع مخالفا للاجماع فلا شك في مغايرة العام والقول الخاص

الخاص فصح قوله والاخذ بالاجماع بمخالفة الاجماع من وجهين
جهل فاحش فكان الواجب بعد ذلك اي بعد ثبوت بطلان
القول الخارج من الاقوال البحث عن الاقاويل اي يجب
البحث والتامل في تلك الاقاويل التي هي وراء القول الخارج
ان ايها حق فهو صواب واذا لم يكن ترجيح احد الاقوال على غيره
يجب التوقف لتعارض الادلة الى ان يظهر وجه صحة احد
الاقوال او الى ان يرجع الى من الزم بالعلم بالحق من بين يديه
حتى يرشد العالم ذلك المتوقف الى القول الصحيح
من الاقوال فعلم بهذا ان التوقف امر عارض هنا لان التوقف
نتيجة التعارض والتعارض امر عارض فكذا نتيجته فلما كان
التوقف امرا عارضا لم يستقم ان يجعل ذلك احد امرا اصليا
ومذهبا مقررا يدعو الناس اليه والمعتزلة جعلوا هذا
الاصل فانهم لما عجزوا عن ترجيح بعض الاقاويل الثلاثة على البعض
جعلوا التوقف امرا اصليا ومذهبا مقررا لانفسهم
فانهم لما نظروا الى دليل الخوارج قالوا انه ليس بمؤمن
ولما نظروا الى دليل اهل السنة والجماعة قالوا انه ليس بكافر
فتوقفوا او قالوا او قالوا في صاحب الكبيرة انه ليس بمؤمن
ولا كافر **وقوله** والذي يؤيد ما ذكرنا والمذكور هو
ان المؤمن بارتكاب الكبيرة لا يخرج عن الايمان فان الله
ابقى اسم الايمان عليه بعد ارتكاب الكبيرة في هذه الايات
المذكورة في الكتاب ثم قوله والذي والذي يؤيد موصول
وصلة فالموصول مع صلته في محل الابتداء وفاعل يؤيد
هو الضمير الراجع الى الاسم الموصول **وقوله** ما ذكرنا مفعول يؤيد

وقوله ان الله تعالى ابو حنيفة للمعتقد الذي هو قوله والذي يؤيد
وتقديره والمؤيد لما ذكرنا ابقاء الله تعالى اسم الايمان على هذا
المرتكب وقوله مع وجوب ما عليه من الوعيد دليل على كون
ذلك الفعل الذي باشره المؤمن كبيرة وذكر في التتمة في فصل من
كتاب القاضي الى القاضي والتعريف من كتاب ادب القاضي
ذكر شيخ الاسلام رح ان حد الكبيرة ما كان حراما سمي فاحشة
في الشرع كاللواطة وان لم يسم في الشرع فاحشة لكن شرع
عليها عقوبة محضة بنص قاطع اما في الدنيا بالحد كالسرقة
والزنا او قتل نفس بغير حق والوعيد بالنار في الآخرة كاكل
مال اليتيم يعني ان ذلك ايضا كبيرة فان قلت سلمنا
ان الفعل الذي ادى القرآن على مباشرة العقوبة كبيرة
فاين ذكر الوعيد في الآية التي ذكرها اولا وهي قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى الآية قلت
يحتمل ان يريد بقوله مع وجوب ما عليه من الوعيد مجموع ما ذكر
فيه من الآيات فانه لم يكن الوعيد مذكورا في هذه الآية
ففي غيرها مذكور وهو قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الى قوله فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فذكر
المقاتلة وعيدا فيها وكذلك ذكر شرعية القصاص في قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وعيدا لمن
باشر القتل ابتداء ويحتمل ان يريد بذكر الوعيد في الاولى ما هو
المذكور بالاثم الكبير في الآية التي في معنى الآية الاولى وهو قوله
تعالى يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس
واثمهما اكبر من نفعهما ويحتمل ان يريد به ما ذكره من النهي بطريق

بطريق المبالغة وهي النهي عن قربان الصلوة وهم سكارى
فان وضع النهي للتحريم فيصير حينئذ اذا كان نهيا مؤكدا بمباشرة
الفعل المحرم موجبة للوعيد فكان ذكر الوعيد فيه ثابتا بطريق
اقتضاء النص فان قلت هذه الآية اعني قوله
يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى انما وردت
وقت اباحة شرب الخمر والمؤمن اذا فعل فعلا مباحا
لا يقول احد من المسلمين انه فاسق او منافق او كافر
فكيف يصح التمسك بهذه الآية على ان المؤمن اذا ارتكب
كبيرة يبقى مؤمنا خلافا للمعتزلة والخوارج اذ المعتزلة
لا يقولون بان من باشر الفعل المباح يخرج عن الايمان ثم
انما قلت ان هذه الآية وردت وقت اباحة شرب
الخمر فانه ذكر في الكشاف في قوله روي ان عبد الرحمن رض صنع
طعاما وشرابا فدعا نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام
حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا فلما ثملوا وجاء
وقت صلوة المغرب قدموا احدهم ليصلي بهم فقرأ
اعبد ما تعبدون وانتم عابدون ما اعبد فنزلت هذه الآية
قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وكان معنى قوله لا تقربوا الصلوة لا تقربوها واجتنبوها
كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقربوا الفواحش و
لا تقربوا مال اليتيم فالقربان في هذه الآية الحرمة المحضة
فكذا فيما نحن فيه ومباشرة الفعل الحرام المحض مستوجبة
للوعيد فصار كان الوعيد مذكورا صريحا وقوله عن
استهال التخفيف اي عن كونه اهلا للتخفيف بقوله ذلك

تخفيف من ربكم قال في الصحاح ويقولون فلان لكذا ولا يقال مستاهل والعامة يقولونه وانما المستاهل هو الذي ياخذ الاهالة وهو الودك اويا كلها وبقي المهاجر اسم الايمان مع عظيم الوعيد بترك الهجرة وهو قوله تعالى ان الذين توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم مع انه قال في اخر الاية ما لكم من ولايتهم من شيء ثم مع هذا جعلهم مومنين واوجب على المومنين نصرهم عند استنصارهم **وقوله** تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اوليا فاتخاذ الكفار وهم عدو الله اوليا كبيرة ومع ذلك خاطبهم باسم الايمان وكذلك في الاية الاخيرة خاطب المذنبين باسم الايمان والدليل على ذنبهم الامر بالتوبة على هذا ان ارتكاب الذنب لا يزيل الايمان **وقوله** دليله قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الى قوله وهو قوم وعدهم على الصالحات فان قلت في هذه الايات التي ذكرها في الكتاب ذكر الله تعالى الايمان والاعمال الصالحة معا فالخلاف بيننا وبين المعتزلة كما هو ثابت في صاحب الكبيرة الذي اخرم بالاخلاص لا غير ولم يعمل من الاعمال الصالحات شيئا فانهم هنا فيه ايضا انه لا يخلد في النار فحينئذ لم يكن في هذه الايات التي ذكر الايمان مقرونا بالاعمال الصالحة دليل على ان المومن الذي لم يعمل شيئا من الاعمال الصالحة لا يخلد في النار قلت كذلك فان الله تعالى كما وعد الجنة للمومن المقرون على الاعمال الصالحة كذلك وعدها ايضا للمومن المطلق من غير التقييد بذكر الاعمال الصالحة قال الله تعالى وعد الله المومنين والمومنات جنات تجري من تحتها الانهار وتلك الاية وان لم ذكر

يكن لم يذكر في هذا الكتاب في هذا الموضع فهو مذكور في القران فلنفي بالحجة فكان شيخي رح كثيرا ما يقول عند السوال بهذه الطريقة بان الله تعالى وعد الله الجنة للمومنين الذين عملوا الاعمال الصالحة وهو لا يدل على وعد الجنة للمومنين بدون قران الاعمال الصالحة بقوله وقد وعد ايضا للمومنين من غير ذكر الاعمال الصالحة وكان يقرا هذه الاية ثم يقول الاصل المطلق يجري على اطلاقه والمقيد يجري على تقييده اذا كان الاطلاق والتقييد في السبب كما في صدقة الفطر ثم ان الله تعالى جعل الايمان مع قران الاعمال الصالحة سببا لدخول الجنة والايمان مجردا مع الدخول الجنة في اصله بفضل الله ورحمته ولا استحقاق للعباد على الله تعالى بشيء من الاشيا بسبب اعمالهم لان ملك الذات مملكة لملك الصفات غير ان الله تعالى عاملنا معاملة المكتسبين بافضاله وكرمه وجوده واحسانه فجعل الايمان والاعمال الصالحة سببا لدخول الجنة فالاطلاق والتقييد اذا وردا في السبب كان كل واحد منهما سببا لحصول المسبب لا تنافي ازدحام الاسباب لما عرف وكان جعل الله تعالى الايمان والاعمال الصالحة سببا لدخول الجنة بطريق الافضال والاحسان والبر والامتنان لما قلنا ان العبد اذا فعل فعلا لا يجب على مولاه بمقابلته شيء غير ان الله تعالى موصوف بالافضال والكرم حيث قبل الاعمال المعيبة واعطى بمقابلتها الجنة المخلدة الطيبة وكان الافضال في الصورتين احدهما قبول المعيب بمقابلة الطيب والثاني قبول الاعمال

التي هي الاعراض الفانية بمقابلة الاعيان الباقية بل افضاله
في صور لا تحصى حيث اعطى عشر حسنات بمقابلة الحسنة
الواحدة بل اعطى سبع مائة بمقابلة الواحدة بل اعطى اضعافا
مضاعفة كثيرة من غير عدد ولا حد حيث قال من ذا الذي
يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة فكان
اعطاء الجنة للمؤمنين افضالا من الله تعالى في اصله ووضعه
فيجوز ان يحصل باعطاء الجنة للمؤمن وان لم يكن معه
من الاعمال الصالحة سوى الايمان ثم وعد الله تعالى الجنة
للمؤمنين بدون ذكر الاعمال الصالحة كما كان في هذه الآية
فكذلك فيما ذكر من الآيات في الكتاب وهو قوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وهذه الحسنة لو كان المراد
بها العمل الصالح سوى الايمان لا اعتبار لها قبل الايمان
ولو كان المراد بها نفس الايمان علمنا ان الايمان بمجرده صالح
الثواب بعشر امثالها وفي الآخرة الثواب الحسن هو الجنة و
ما يضاف اليها وكذلك قوله اعدت للذين آمنوا بالله و
رسله ليدخل المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار
وقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله مصدقا
قلبه لسانه دخل الجنة الى غير ذلك من الآيات والاخبار فاذا
ثبت انه مؤمن ثبت انه من اهل الجنة واذا ثبت انه يدخل
الجنة لا محالة لا يخلد في النار لان الدخول في الجنة
مع الخلود في النار لا يتصور وقوله ثم هم يبنون
اسم الحق في تجويزهم العفو عن صاحب الكبيرة الى الخلف في الوعيد

في الوعيد وهذا الحكم ظاهر لخلف في الحكم للخلف في الوعيد
بلا دليل بل الخلف واللوم والظلم انما يرد على قولهم لا على قولنا
وذلك انهم يزعمون ان الله تعالى لا يجازي صاحب الكبيرة
لما اتى به من الحسنات من سبعمائة او عشر على الحسنة عشرا
ومائة وسبعمائة او اضعافا مضاعفة وهو خلف
ولوم ويخلد صاحب الكبيرة في النار ابدا بما دون
الكفر مع ان عذاب الخلود في النار زايدا على قدر جنايته
وهو ظلم ومن نسب الله تعالى الى الخلف واللوم ثم الى
الظلم احرى فهو اشد تناقضا من الذي قال بالعفو عن الكبيرة
لان في ذلك تحقيق الصفات التي سمى الله نفسه بها بانه
عفو غفور وغافر وغفار وعلى زعم المعتزلة لا وجود لمعاني
هذه الاسماء لان الشرك غير مغفور بالاجماع والكبائر
عندهم كذلك واما الصغاير فان كان مرتكب الصغاير
اجتنب الكبائر فعندهم لا يجوز لله تعالى ان يعذبه عليها
ومن لا يجوز له تعذيب العبد بفعل لا يكون ترك التعذيب
عفوا ومغفرة كترك التعذيب على المباحات والواجبات
اذ ليس له التعذيب على الاتيان بالمباحات والواجبات
فان من اتى بالواجب يثاب عليه لا ان يعاقب عليه
وفي المباحات ان لم يثب فلا يعاقب على الاتيان بها
فلا يكون ترك العقاب على من اتى بالعقاب للمباح او الواجب
عفوا عند احد فلا يتحقق عندهم العفو والمغفرة اصلا لتحققه
ان يحقق ما قلنا وهو ان العفو عن صاحب الكبيرة جائز ثم ان
الله تعالى امر النبي عليه السلام باستغفار المؤمنين حيث قال

واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات امر من غير تفصيل
ان المؤمنين كانوا من اصحاب الكبائر ام لا وكذا الانبياء
والرسل والملائكة يستغفرون للمؤمنين كما اخبر الله تعالى عن
نوح عليه السلام انه قال رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي
مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات امر مطلقا من غير تفصيل
بانهم اصحاب الكبائر ام لا وكذا الخليل عليه السلام ربنا اغفر لي
ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب من غير تفصيل
وكذا حكى الله تعالى عن استغفار الملائكة بقوله يسبحون بحمد ربهم
ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا وعلى قول المعتزلة
لم يكن احد من اهل المغفرة على ما بينا فكان استغفارهم حينئذ
كلا استغفار حيث لم يفد فائدة وذكر المصنف رح في هذا
الموضع ثم وردت الآيات في الوعد خارجة على صيغة العموم
وكذا آيات الوعيد ولا وجه الى اجراء الكل على العموم لما فيه من
اثبات التناقض في آيات الشرع والتعارض في ادلته
وذلك خارج عن الحكمة ثم اضطربت الاقاويل فزعمت
المعتزلة الخوارج ان آيات الوعيد احق بالعموم لما هو
ابلغ في الزجر وزعمت المرجئة ان آيات الوعد احق بالعموم
لانه احق بالذي عرف من صفات الله تعالى من الرحمة والعفو
والغفران والاصل عندنا ان ما كان من الآيات الواردة
بالوعيد مقرونا بذكر الخلود في النار فهو المستحلين لذلك
لما انهم كفروا باستحلال ذلك فاوعدوا على كفرهم في الحقيقة
وذكر تلك الجريمة للمؤمن سببا للكفر وطريقا اليه ولهذا قلنا
في تاويل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا

فيها اي متعمدا لايمانه اي قتله لاجل انه مؤمن ومن هذا قصده
في القتل كان كافرا واما ما ليس بمقرون بذكر الخلود في النار
فمن الجائز ان يكون في المؤمن اذ تعذيب المؤمن بقدر ذنبه
ليس بمستحيل في العقل ولا قام دليل شرعي على امتناعه ثم
ثبت استغفار الانبياء والملائكة عليهم السلام للمؤمنين
وكذا المؤمنون امروا باستغفار بعضهم لبعض والاستغفار
لمن لا يجوز تعذيبه سؤال ترك الظلم وهذا لغو وكذا
مغفرة من لم يستوجب العذاب محال وكذا لفظ العفو دال
على ان من العباد من لم يستوجب العقوبة ثم الله تعالى
يغفر له بفضله ويعفو عنه برحمته وذكر في الكفاية هذا
الكلام على طريق السؤال والجواب فقال فان قيل الآيات
والاخبار ناطقة بتعذيب مرتكبي الكبائر وهي مطلقة
عامة فلو جاز العفو والمغفرة خرج بعض المذنبين عن
قضية العموم وانه خلف في الخبر والخلف في الخبر كذب
لان الكذب هو الاخبار عن المخبر لا على ما هو به قلنا اختلف
اصحابنا في الجواب عنه قال بعضهم الوعيد عام يتناول جميع
العصاة من غير تخصيص ولكن يجوز الخلف في الوعيد
ولا يجوز في الوعد لان الخلف في الوعيد كرم وفي الوعد
لوم والكرم يليق بصفات الله تعالى دون اللوم وقالوا ليس
بكذب لان الكذب انما يكون فيما مضى لا في ما يستقبل بل
يكون هذا خلفا والخلف مذموم في الوعد لا في الوعيد
في المتعارف الا ان المحققين من اصحابنا لم يرضوا
بهذا الجواب وقالوا الخلف لا يجوز على الله تعالى بوجه من

الوجوه لا في الوعد ولا في الوعيد فان الخلف تبديل
القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي ولان الخلف
كذب والكذب من الله تعالى مستحيل سواء كان في الوعيد
او في الوعد وتحقيقه ان الكذب اخبار عن شيء يعلم المخبر
ان المخبر بخلاف ما اخبر سواء كان في الوعيد او في الوعد
وتحقيقه ان الكذب اخبار عن شيء يعلم المخبر ان المخبر بخلاف
ما اخبر سواء كان ذلك في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم
تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من
اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم الى ان قال والله
يشهد انهم لكاذبون سمى خلاف الوعد كذبا وهو انما يكون
في المستقبل فكذا خلاف الوعيد يكون كذبا ايضا ولان الوعيد
سمي وعدا وقد اخبر الله تعالى انه لا يخلف الوعد قال الله تعالى و
يستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده اي لن يخلف الله ما وعد
بنزول العذاب لا يتقدم ولا يتاخر عما وعد فثبت ان ما قالوه
باطل والصحيح من الجواب انه يقول ما من عام الا وهو يحتمل التخصيص
وكذا المطلق يحتمل التقييد ومتى كان كذلك لم يكن ظاهر العموم
والاطلاق حجة قطعية في المسائل الاعتقادية كيف وقد قام
دليل التخصيص والتقييد فانه متى تعارض النصان بصفة
العموم والاطلاق فلا بد ان يحمل العام على الخاص والمطلق
على المقيد دفعا للتناقض عن كلام الله تعالى بيان ذلك
ان بعض آيات الوعد وردت عامة مطلقة نحو قوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وغيرها

وغيرها من الآيات فاذا قيل هذا المؤمن الذي آمن وعمل الصالحات
مؤمنا عمدا لم يمكن الجمع بين الآيتين في العمل في حقه على الاطلاق
فلا بد من تقييد احدهما بالآخر وتخصيص احد العامين دفعا للتناقض
عن كلام الله تعالى فلما احتجنا الى تخصيص احدهما بالآخر
قلنا ان آية تخصيص آية الوعيد بآية الوعد اولى من العكس
فان فيه عملا بالدلائل المقتضية للعفو والمغفرة والشفاعة
وفيما ذكره الخصم تعطيل هذه الدلائل حتى قلنا انه لو ورد وعيد
خاص في حق شخص معين لا نحكم بجواز العفو والشفاعة
في حقه ثم نقول للخصم اليس ان الله تعالى قال ان الله يغفر
الذنوب جميعا وليس فيه قيد ولا تخصيص فكيف تقول
ايغفر كل ذنب ام لا فان قلت نعم فقد تركت مذهبك
في تخليد اصحاب الكبائر في النار وابطلت جميع آيات الوعيد
وان قلت لا فقد نسبت الكذب والخلف الى الله تعالى
وانه لا يجوز فعلم بهذا ان الطريق فيه ما قلنا وهو ان
جميع ذنوب صاحب الكبيرة جائز المغفرة عملا بآيات
العفو والمغفرة والا لا تكون آيات العفو والمغفرة
معمولة في صورة ما البتة على ما ذكرنا فان قلت لو نظرنا
الى ظاهر هذه الآية لزم ان يكون الكفر جائز المغفرة ايضا
لانه رأس الذنوب قلت لا كذلك فان عدم جواز مغفرة
الكفر ثبت بنص خاص فيه وهو قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فكان ذنب
الكفر مخصوصا من هذه الآية فلم يبق هو جائز المغفرة فان
قلت ما الفرق بينه وبين سائر الذنوب حيث

المعنى حتى لم يبق سوى جانب المغفرة وبقي غيره قلت الفرق
هو ما ذكره في الكتاب بقوله والفرق لاصحابنا بين الكفر
وسائر الذنوب في جواب العفو والمغفرة ان الكفر نهاية
في الجناية اذ لا جناية فوقه وانه مما لا يحتمل الاباحة ورفع
الحرمة في العقل فكذا لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة
ولان الكافر يعتقد الكفر حسنًا وصوابًا ولا يطلب له عفوًا
ومغفرة بل يطلب على ذلك جزاءً وثوابًا فلم يكن العفو عنه
حكمة ولان سائر الذنوب يجتمع مع الايمان الذي هو افضل الحسنات
فلو اوجب الخلود في النار لبطل جزاء ما هو الا افضل الحسنات
وانه خلاف قضية الحكمة واما الكفر فلا يجتمع مع الايمان فلا
يتحقق معه حسنة لان شرط كون الحسنة هو الايمان ولان
الكفر اعتقاد الابد فان من ارتكب ذلك كان من عزمه ان
لا يرجع ابدًا فيوجب جزاء الابد بخلاف سائر الذنوب
فانها موقتة موجبة للتوبة في زعمه واعتقاده وحاصله
بواسطة غلبة الشهوة وفي عقيدة من ارتكبها ان يتوب
عنها فلذلك كانت عقوبة سائر الذنوب موقتة ايضًا
على قدر الجناية بخلاف الكفر وقوله ثم ما في الآيات
من اثبات الخلود في النار فذلك محمول على المستحلين
فان قلت ما الدليل الواضح على حمل القتل العمد الذي فيه
ذكر الخلود في النار على انه في حق المستحلين للقتل العمد
قلت الدليل على ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب
عليكم القصاص في القتلى الى قوله فمن عفي له من اخيه شيء
فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة

ورحمة وهذه الآية ايضًا في القتل العمد بدليل وجوب القصاص
وقد ذكرت فيه دلالة بقاء الايمان في القاتل عمدًا من ثلاثة
اوجه مروية عن ابن عباس رضه وهي بقاء اسم الايمان والاخوة
الدينية بدين الاسلام وبقاء التخفيف من الله سبحانه والرحمة
فلما ثبت بقاء ايمان القاتل عمدًا في تلك الآية علم انه
لا يخلد في النار اذ النار بطريق التخليد انما هي مكان
الكافرين لا مكان المؤمنين وان خالفه المعتزلة
فانهم محجوجون بما ذكرنا من الدلائل على ان النار
بطريق التخليد مكان الكافرين لا مكان المؤمنين
وفي هذه الآية وهي قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدًا
ذكر التخليد في النار علم بهذا انه كان مستحلًا لقتله لايمانه
فصار به كافرًا وحملناه على هذا لئلا يكون التناقض
بين الآيتين ولانا لو نظرنا الى اطلاق قوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
الآية كان مخلدًا في الجنة لو كان هو القاتل امن وعمل
الاعمال الصالحات لانه لا قيد في الآية ان جنات الفردوس
في حق من لم يقتل المؤمن عملًا بعد الايمان والاعمال الصالحة
ولو نظرنا الى ظاهر قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدًا
الآية كان مخلدًا في النار فلا بد من تأويل هذه الآية
بانها في حق المستحل لقتل المؤمن حتى كفر به فلا يلزم
المحال حينئذ ولان اهل التفسير اجمعوا على ان نزول الآية
كان في حق المستحل لقتل المؤمن وانما تعلق به
الخوارج في هو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية

فقلت لهم ما يقولون في زلات الانبياء عليهم السلام
انها كانت سيئة عصيانا فان قالوا لا كذبوا الله تعالى في قوله
فعصى ادم ربه وهو كفر وان قالوا كان ذلك منهم عصيانا
قيل فهل كفروا واستحقوا الخلود في النار فان قالوا انهم كفروا
وان قالوا لا ابطلوا دليلهم ثم الاية مصروفة الى الاستحلال
على ان في الاية دليلا انها وردت في الكافر لانه تعالى قال
ويتعد حدوده والجحود جمع والمؤمن لا يتعدى جميع
حدود الله تعالى على ان ما ثبت بما يكون من الايات وما ذكرنا
ان الايمان لا ينعدم بالكبيرة ولا بما دون الكبيرة من العصيان
ولا يخلدوا مع الايمان فكان ذلك دليلا على ان هذه الاية وردت
في الكافر وبتلك الايات يبطل ايضا قول من يجعله مشركا
او منافقا فان الله تعالى ابقى الايمان في الكفر الى اوان النفاق
لا يجتمع مع الايمان وما ذكر من الحديث فذلك من
علامة النفاق في الاغلب وانها هي بانفسها نفاق فلا فقد
روي ان عطاء لما سمع مذهب الحسن قال قولوا للحسن
ان اخوة يوسف عليه السلام اؤتمنوا فخانوا حيث القوه
في غيابة الجب وحدثوا فكذبوا بقولهم فاكله الذئب ووعدوا
بقولهم وانا له لحافظون فاخلفوا هل صاروا بذلك
منافقين فقيل للحسن ذلك فقال صدق عطاء ورجع عن ذلك
على ان الحديث يمكن حمله على الاستحلال والله الموفق وقوله
والفاسق المطلق هو الكافر لانه هو الخارج عن جميع طاعة
الله تعالى والتام من كان مطيعا بما هو راس كل طاعة وهو

وهو الايمان فليس هو بفاسق مطلق وقوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه الاية جواب عما تمسكوا بهذه الاية على ان
المؤمن اذا اجتنب الكبائر لا يجوز تعذيبه على الصغائر وهم حملوا
الكبائر على الذنوب الكبائر التي هي دون الشرك فيقولون
علم بهذا ان الذنوب غير جائز المغفرة كالاشراك وان الصغائر
تقع مكفرة عند الاجتناب عن الكبائر قلنا لا يصح هذا لان
الكبائر اذا ذكرت مطلقة كان المراد منها انواع الكفر وان كانت
ملك الكفر كلها ملة واحدة لانه لا ذنب اكبر من الكفر فيتناول
اللفظ عند الاطلاق لما هو الكامل فيما تناوله ذلك اللفظ فلذلك
كان الكافر هو المراد منه لانه لا ذنب اكبر منه وهذا لان الكبيرة
والصغيرة اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما بل يعرفان
بالاضافة الى غيرهما فان الرجل اذا سئل ان من الجنبة
بالشهوة صغيرة او كبيرة لا يمكن له ان يحكم على الاطلاق انه صغيرة
او كبيرة بل هو بالنسبة الى الزنى صغيرة وبالنسبة الى النظر
بالشهوة كبيرة وكذا في كل ذنب وان كان ورد في بعض
الروايات ان الكبائر اربع او سبع ولكن الاصح ما قلنا
انه اسم اضافي لا يعرف بنفسه بل يعرف بالنسبة الى غيره بخلاف
الكفر فانه كبيرة على الاطلاق لما قلنا وكذلك اول علمائنا
قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه بانه محمول على
الكفر ولفظ الجمع لاختلاف انواع الكفر حقيقة وان كان الكل في الحكم
واحدا او لان الجمع متى قوبل بالجمع ينقسم الاحاد على الاحاد
وهو ما اذا كان لرجل امرأتان فقال لهما ان دخلتما هاتين
الدارين فانتما طالقان فدخلت احديهما دارا والاخرى دارا اخرى

طلقتا جميعا وهو قول ابي حنيفة رح ومحمد رح وقال ابو يوسف
رح في الامالي لا يقع حتى يدخلا جميعا الدارين فما قاله ابو يوسف
قياس وما قالاه استحسان والذي يدل على صحة قولهما قوله تعالى
في قصة يعقوب عليه السلام قال يا بني لا تدخلوا من باب واحد
وادخلوا من ابواب متفرقة فلم يرد دخولهم من كل باب وانما اراد
دخول كل واحد منهم بابا على حدة والدليل على ان المراد به الكفر قراءة
من قرا ان تجتنبوا كبير ما تنهون عنه بلفظ الوحدان اي الكفر لان
الكفر كله ملة واحدة وكان لفظ الوحدان به اليق فان قلت
هذه الجملة وهي قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم مذكورة على طريق الشرط والجزاء والحكم فيهما ان الشرط
اذا وجد يتحقق الجزاء لا محالة كما في قول الرجل لامراته ان دخلت الدار
فانت طالق فعلى قولنا ليس الحكم ههنا كذلك فان الرجل اذا
اجتنب الكفر ولم يجتنب الذنوب فهو في مشية الله تعالى ان
شاء عذبه بقدر جناياته وان شاء عفا عنه على ما هو
المعروف من مذهبنا لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذه الجملة التي نحن بصددها
يقتضي تكفير الذنوب عند الاجتناب عن الكفر لا محالة
كما هو مذهب الخصم حيث يكفر الصغائر عند الاجتناب
عن الكبائر لا محالة قلت معنى قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نجعلكم
محلا لتكفير سيئاتكم وصالحا له بدلالة تلك الاية وهي قوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فان مغفرة ما دون الشرك من الذنوب هناك معلقة بمشية

بمشية الله تعالى فلو قلنا ههنا بان ذنوب من اجتنب
الكفر تكفر من غير تعليق بمشية الله تعالى يلزم التناقض
بين الايتين فلذلك قلنا ان معنى قوله نكفر
عنكم سيئاتكم نجعلكم محلا صالحا لتكفير سيئاتكم فان جزاء
الشرط تغيير عن ظاهر صيغته بالتاويل اذا لم يستقم اجراؤه
على ظاهره كما في قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف
لاثم فان الله غفور رحيم فان شيخي رح كان كثيرا ما
يقول في هذا وامثاله الشرط امر معدوم على خطر الوجود
وكذلك الجزاء امر معدوم على خطر الوجود فيتعلق الجزاء بالشرط
ليثبت الحكم عند وجود الشرط كما في قوله لها ان دخلت الدار
فانت طالق وهذا الاصل لا يستقيم ههنا لان كون الله
تعالى غفورا رحيما امر ثابت موجود ازلا وابدا فكيف
يصح ان يكون جزاء للشرط ثم كان يقول رحمه الله هذا
التعليل المذكور الذي وقع جزاء للشرط ظاهرا هو تعليل
للجزاء المدرج لا ان يكون هو بنفسه جزاء فمعناه فمن
اضطر في مخمصة اي فمن اضطر الى تناول الميتة في مجاعة
فاكل منها فلا اثم عليه او فالاكل مرخص له فان الله غفور
رحيم ويحتمل ان يكون الخطاب في قوله ان تجتنبوا للكفار
وان كان ما قبله في حق المؤمنين ومثله موجود في
القران كما في قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة
وجعل منها زوجها ليسكن اليها الاية فان اوله في حق ادم
عليه السلام واخره في حق المشركين فلو كان كذلك كان
المراد من السيئات في قوله نكفر عنكم سيئاتكم السيئات

التي اكتسبها في حالة الكفر وهي تكفر بالاسلام لا محالة فكان هذا
حينئذ نظير قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد
سلف وقال عليه السلام الاسلام يجب ما قبله واما قولهم
ان المؤمن اذا اجتنب الكبائر يقع الصغائر مكفرة
فقلنا ليس كذلك لان الله تعالى قال لا يغادر صغيرة ولا
كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للحساب والعقاب
وذلك للمجازات بمقابلة ما احصى والاحصاء واقع فيهما
جميعا فكانت المجازات فيهما ايضا ثم اعلم ان ههنا مسئلة
ذكره المصنف رح في التبصرة والسيد الامام في المصداق
قال مشايخنا اذا كان صاحب الكبيرة معتقدا لها او جاحدا
يكفر لانه لما ارتكب الكبيرة مع اعتقاده انه يكفر به او يخرج
عن الايمان به كان كافرا وخارجا عن الايمان ولانه بارتكابه
ييأس من روح الله ويقنط من رحمته ولا ييأس من روح الله
الا القوم الكافرون وقال ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون
والله الموفق

فصل في اثبات الشفاعة

ذكر المص رح وجه المناسبة فاغنانا ذكره عن ذكره غير انه قدم
فصل وعيد الفساق على فصل اثبات الشفاعة لان موضوع مسائل
هذا الفصل اثر المسائل في ذلك الفصل وذلك ان كبائر فساق
المسلمين لما كانت جائز المغفرة كانت ضرورة جائز الشفاعة
لكونها جائز المغفرة حتى ان الاشياء اذا لم يكن محلا للمغفرة
كالكفر لا يكون محلا للشفاعة فكان الخلاف بيننا وبين
الخصم بناء على الفصل المتقدم فان عندنا لما جاز ان
يعفو الله تعالى عن صاحب الكبيرة ويغفر له من غير واسطة

مطلب فصل اثبات الشفاعة

واسطة كان اولى ان يعفو ويغفر بشفاعة الانبياء
والاخيار وعند المعتزلة لما كان العفو ممتنعا عن اصحاب
الكبائر لا حاجة للشفاعة في حقهم ثم ان الخصوم لا ينكرون
القرآن وقد ورد القرآن باثبات الشفاعة لمن ارتضاه
الله تعالى او لمن اذن له بالشفاعة بالاجماع فكانوا
قائلين به ايضا لكن معنى الشفاعة عندهم طلب الرسل
والملائكة من الله للمطيعين ان يزيدهم ما استحقوا من
الثواب من فضله فثبت ان الخلاف بيننا وبينهم
في الشفاعة في موضعين احدهما في معنى الشفاعة
والثاني في ان المشفوع له من هو فمعنى الشفاعة عند
طلب العفو من الذي وقع الجناية في حقه فسميت شفاعة
لان الشافع يطلب ان يكون المشفوع شفعا
للشافع في البراءة عن الجناية وقد ذكرنا معناها عندهم
وهو طلب زيادة الدرجات للمشفوع واما المشفوع
صاحب الكبيرة عندنا وعندهم هو مؤمن لم يجر عليه كبيرة
او قد جرت وتاب عنها فيذكر بعد هذا في ما ذكروا
في الموضعين جميعا وقوله ولو كان لا شفاعة لغير
الكافر ايضا لم يكن لتخصيص الكافر بالذكر في حال تقبيح
امرهم معنى اولا يقال ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي
ما عداه فحينئذ كان تخصيص الكافرين بعدم منفعة الشفاعة
لهم لا يدل على منفعة الشفاعة للمؤمنين لانا نقول التخصيص
بالذكر في العقوبات يدل على نفي ما عداه كقوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون ان كان الخصوم ينكرون ذلك

ايضًا لكن لما ثبت ذلك بالدليل جعل كانه ثابت
اجماعًا فلذلك قيد في الكتاب بقوله في حال تصحيح امرهم
فان قيل لو كان تخصيص الكافرين بعدم منفعة الشفاعة
في حقهم دالًا على منفعة الشفاعة في حق المؤمنين لكانت
الشفاعة عامة على جميع المؤمنين وعندكم الشفاعة
مخصوصة بالعصاة دون المطيعين قلنا اذكرنا
ان معنى الشفاعة هو طلب عفو جناية الجاني فلما
لم يكن للمطيعين جناية لم يتحقق معنى الشفاعة في
حقهم فلما تقع الشفاعة في حقهم منفعة فان قيل حينئذ
كيف يصح الاستدلال بقوله ولو كان لا شفاعة لغير
الكافر ايضًا لم يكن لتخصيص الكافر معنى قلنا المراد
من غير الكافر العاصي اذ الشفاعة تقع في حقه لانهما ارتكبا
كبيرة احدهما الكفر والاخر ما دون الكفر فنفي منفعة الشفاعة
عن الكافر يدل على اثبات منفعة الشفاعة لغير الكافر الذي
يتحقق معنى الشفاعة في حقه وورد على طريق الشفاعة
انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
هذا الحديث يبطل تأويل المعتزلة فان قيل هذا الحديث
متروك الظاهر لانه خص بالشفاعة اهل الكبائر وعندكم
الشفاعة لاهل الكبائر والصغائر عامة قلنا اثبات
الشفاعة لاهل اعلى الذنوب اثبات لاهل ادنى الذنوب
بالطريق الاولى فان قيل يبطل هذا قاعدتكم في التخصيص بالذكر
حيث قلتم ان نفي منفعة الشفاعة عن الكافرين يدل
على نفعها للمؤمنين فيجب على هذا تخصيص الشفاعة باهل

باهل الكبائر ان يكون دالًا على نفي الشفاعة عن اهل الصغائر
قلت لا يلزم هذا بل هذا عكس في الاستدلال لان اثبات الشفاعة
للاهل اعلى الذنوب وهم الكافرون لزيادة قبح ذنبهم
وهو الكفر فلا يقتضي نفيها عن اهل ادنى الذنوب
لانعدام زيادة القبح التي كانت في اهل الاعلى وحاصله
ان المصنف ابطل تأويل المعتزلة باربعة اوجه من الدلائل
احدها الحديث المشهور الذي ذكره في الكتاب
بقوله شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا نص في
الباب على ان اصحاب الكبائر اهل للشفاعة خلافًا
للمعتزلة فان عندهم اصحاب الكبائر غير جائز المغفرة
فلا يكون اهلًا للشفاعة اذ جواز الشفاعة مبني على
جواز المغفرة والثاني ما ذكروا من تفسير الشفاعة وهو
تفسير الاعانة لا تفسير الشفاعة فكان تفسيرهم الشفاعة
بذلك التفسير تحريفًا للكلم عن مواضعها والرابع يرد لهم
على اصولهم الفاسدة بالنقض احدهما ايجاب
تنقيص النعم والاخر ايجاب ابطال القول بوجوب الاصلح
على الله تعالى وهما مذكوران في الكتاب فالباطل
ينقض بعضه بعضًا كما ان الحق يؤيد بعضه بعضًا
وقوله لان الظالم المطلق هو الكافر كما في قوله
تعالى والكافرون هم الظالمون وقوله يحتمل انه اراد
به ما ذكره في الفاسق المطلق بقوله والفاسق المطلق هو
الكافر لما ان كلًا منهما في مخالفة امر الله تعالى سواء فلما كان
المراد من الفاسق المطلق الكافر جاز ان يكون المراد من

وهذا الموضع انظار حيث لم يوجد
الثالث في النسختين

الظالم المطلق الكافر مع ان اسم الفاسق فيما هو ادنى
في الغلاظة بالنسبة الى الظالم المذكور انه تعالى صرح بكون الظالم
بقوله والكافرون هم الظالمون بل جعل القبيح في الظلم بعد
من القبيح في الكفر على ما قررناه وجه ذلك مبينا في دافعة المبتدعة
وناصرة المهتدين ثم قوله ولا شفيع يطاع ان شفيع
مقبول الشفاعة كالانبياء فالنفي في قوله ولا شفيع يطاع
يحتمل ان يتناول الشفاعة والطاعة معا ويحتمل ان
يتناول الطاعة دون الشفاعة كما تقول ما عندي كتاب
يباع فهو يحتمل نفي البيع وحده بان يكون عندك الا انك
لا تبيعه ويحتمل نفيهما جميعا بان لا كتاب عندك ولا كونه
مبيعا ونحوه ولا ترى الضب بها ينجحر اليه هذا اشار
في الكشاف فالقول في هذا شبه تعين ما ذكر في الكتاب
احدهما ان في الشفاعة على ما ذكرتم سؤالا من الله تعالى
ان يجعل عدوه وليه وان يجعل اهل النار اهلا للجنة
وانه ليس بمستحسن قلنا ينبني هذا الكلام على اصولكم
الفاسدة ان المؤمنين بارتكاب الكبيرة يخرج من الايمان
فيصير عدو الله فاما على اصلنا المؤمن عدو الله تعالى بارتكاب
الكبائر والشبهة الثانية ان في القول باثبات الشفاعة
لاهل الكبائر تجرئة للناس على الذنوب قلنا تجرية
لانا لا نحكم بوجوب الشفاعة لتنام العبد من العذاب
فيتكل على الشفاعة ويجترئ على الذنوب بل نقول يجوز
ويقتور ها في حق كل فرد من اصحاب الكبائر ليرجو نيل
الشفاعة ولا ييأس من العفو والمغفرة ويحاذر من

ذكرتم من امتناع الشفاعة واستحالة العفو وتخليد اهل
الكبائر تعريض للناس على اليأس والقنوط من رحمة الله
تعالى وانه كفر على ما ذكرنا وما يزعم بعض جهالهم ان الرسول
عليهم السلام متى سيشفعون اقبل دخول الفساق النار
فيبطل حينئذ لما رويتم من اخبار الخروج عن النار بعد
دخولهم النار فلا حاجة حينئذ الى الشفاعة اذ عذبوا
بقدر ذنوبهم فبعد ذلك يخرجون لا محالة على اصلكم
فلا فائدة للشفاعة سؤال فاسد لانا نقول انهم
يشفعون حين يؤذن لهم بالشفاعة على ما قال الله
تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم في حق البعض
يؤذن قبل دخولهم النار وفي حق بعضهم بعد
دخولهم فبعد استيفاء ما استوجبوه من العقوبة على جرائمهم
ويتعلقون ايضا ببعض الاخبار كما في قوله عليه السلام
من تحسى سما نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا
فيها ابدا وكذا المروي لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق
السارق وهو مؤمن قلنا ان كلا منهما محمول على
المستحيل يدل عليه ما روى ابو الدرداء رضي الله عنه
عن النبي عليه السلام انه قال من قال لا اله الا الله دخل الجنة
قال قلت يا رسول الله وان زنى وان سرق وانه ردد
ثلث حتى قال في الثانية والثالثة نعم وان رغم انف
ابي الدرداء واليه هذا اشار المصنف رح فان
قلت ما جوابنا عما ذكر في الكشاف في سورة البقرة
في تفسير قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس

شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل حيث ساق نفيه
بقوله فان قلت هل عنيه دليل على ان الشفاعة لا تقبل
للعصاة ثم قال قلت نعم لانه نفى ان تقضي نفس عن
نفس حقاً اخلت به من فعل او ترك ثم نفى ان يقبل
منها شفاعة شفيع فعلم انها لا تقبل للعصاة قلت
جوابنا عنه هذا الذي ذكره هو بناء على اصله الفاسد و
مذاهبه الفاسد حيث اخرج العصاة من جملة المرتضين لبقاء
ايمانهم وكذلك يصلحون ان يكونوا محل الاذن
بالشفاعة وباثبات الشفاعة لمن ارتضاه الله تعالى ولمن
اذن له بالشفاعة جاء النص القطعي قال الله تعالى و
لا يشفعون الا لمن ارتضى وقال من ذا الذي يشفع عنده
الا باذنه فعلم بهذا ان عدم جزاء نفس عن نفس اخرى وعدم
قبول شفاعة نفس لنفس اخرى لم يكن على وجه العموم
بل كانت تلك الاية محمولة على ان النفس التي لا تقبل
الشفاعة في حقها هي النفس الكافرة وبه نقول اذ لو اجريت
تلك الاية على وجه العموم كما زعم صاحب الكشاف
يقع التعارض بين الايات ولا يستقيم دفع التعارض
الا بما قلنا من ان عدم جزاء نفس عن نفس وعدم قبول شفاعة
نفس لنفس اخرى محمول على النفس الكافرة لا على العصاة
المؤمنين فانهم بسبب ايمانهم من جملة المرتضين ومن المأذون
لهم في الشفاعة ولان العصاة المؤمنين لو لم يكونوا محلاً
للعفو والمغفرة لم يبق احد يتحقق في حقه العفو والمغفرة ولما
كانوا محلاً للعفو والمغفرة بهذه الضرورة كانوا محلاً للشفاعة

فصل في ماهية الايمان

للشفاعة بالطريق الاولى وقد قررناه فيما قبل والله الموفق
فصل في ماهية الايمان لما ذكر جواز الشفاعة للمؤمنين
من اصحاب الكبائر لم يكن بد من بيان ماهية الايمان
حتى يترتب جواز الشفاعة للذين وصفوا بالايمان لما ان
الشفاعة لا يستحقها غير المؤمن قال في الصحاح الامان والامانة
بمعنى وقد امنت فانا امن وامنت غيري والايمان التصديق
والله تعالى المؤمن لانه امن عباده من ان يظلمهم واصل امن
أأمن بهمزتين لينت الثانية وذكر في الكشاف الايمان
افعال من الامن يقال امنه اذا صدقه وحقيقته امنه
التكذيب والمخالفة واما تعديته بالباء فلتضمنه معنى
اقر واعترف وقال الكص رح في فصل ايمان المقلد من
التبصرة التصديق هو الايمان في اللغة فمن كان مصدقاً
كان مؤمنا سواء وجد منه التصديق عن الدليل او عن غير الدليل
وجد في حال الغيب او في حال معاينة الغيب ولهذا
قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى عليه حيث قيل له ما بال
اقوام يقولون يدخل المؤمن النار فقال لا يدخل النار
الا مؤمن فقيل فالكفار فقال هم مؤمنون يومئذ فقد جعل
الكفار في الاخرة لوجود الايمان بركنه اذ حقيقته هو التصديق
فعلى هذا قول العلماء ان الايمان عند معاينة العذاب
لا يصح اي لا ينفع فاما هو بحقيقته فموجود اذ الحقائق لا تتبدل
بالاحوال وانما تتبدل الاعتبار والاحكام بهم في اللغة مؤمن به
ومؤمن له اي يتعدى الايمان بالباء وباللام نحو ان صاحب
الكشاف ذكر ان تعديته بالباء فيما اذا كان الايمان بالله كما في

قوله تعالى كل آمن بالله وتعديته باللام فيما اذا كان الايمان لغير الله تعالى كما في قوله تعالى فآمن له لوط **وقوله** وما انت بمؤمن لنا وهو الغالب و**قوله** وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وكذا خبر عن قول فرعون للسحرة آمنتم له قبل ان آذن لكم اى صدقتم فعلى هذا الايمان بالله تعالى ورسله وسوله هو تصديق الله تعالى فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن الله وانه عمل القلب ولا تعلق له باللسان والاركان الا ان التصديق لما كان امرا باطنا لا يمكن الوقوف عليه جعل الشرع العبارة عما في القلب بالاقرار الجارى عن التصديق وشرطا لاجراء الاحكام كما قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله تعالى ومن هذا قال المحققون من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب لكن الاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى لوجود التصديق غير مؤمن في احكام الدنيا لعدم الاقرار كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق فهو مؤمن في احكام الدنيا لوجود شرطه وهو الاقرار كافر عند الله لعدم التصديق وبهذا القول روى عن ابى حنيفة رض نص عليه في كتاب العالم والمتعلم وهو اختيار الشيخ ابى منصور الماتريدى رح بهذا كله في الكناية وهذا الذى ذكره موافق لما ذكره في الكتاب من حيث ان في كل منهما جعل الاقرار شرطا لاجراء احكام المؤمن لا ان يكون ركنا للايمان واما الامامان العلمان في التحقيق الامام شمس الائمة السرخسى و

فخر الاسلام البزدوى رحمهما الله تعالى فجعلا الاقرار ركن الايمان كالتصديق الا ان الاقرار ركن زائد من التصديق في الركنية من حيث ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل بضده كان كافرا واما الاقرار فهو ركن لا يلحق لكنه يحتمل السقوط بحال حتى اذا تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا فكان ركنا دون الاول فمن صدق بقلبه وترك البيان اى الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا ان تحقق ذلك كذا ذكره الامام فخر الاسلام رح في اصول الفقه وقال الامام شمس الائمة رح الايمان بالله تعالى وصفاته ما هو ركنه قال تعالى آمنوا بالله وهو عين لغيره وركنه التصديق بالقلب والاقرار باللسان **وقوله** فمن جعله لغير التصديق اى من جعله لغير التصديق لا غير من غير مشاركة التصديق بشئ آخر كقول الكرامية ان الايمان هو الاقرار المجرد وقول جهم بن صفوان وابى الحسين الصالحى ان الايمان هو المعرفة او من جعله لمجموع التصديق مع مشاركة التصديق بشئ آخر كقول مالك والشافعى والاوزاعى وجميع اهل الحديث ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة اى صرف اسم الايمان عن مفهومه في اللغة وهو التصديق الى غير المفهوم وهو جعله اسما لغير التصديق مع التصديق كما هو مذهب مالك والشافعى او لغير التصديق لا غير كما هو مذهب الكرامية حيث قالوا ان الايمان هو الاقرار المجرد وتجوز

وفي تجويز ذلك ان يجوز صرف الاسم عن المفهوم في اللغة الى غير
المفهوم ابطال اللسان ان ابطال دلالة اللغة على مدلولها وتعطيل
اللغة ان تعطيل اللغة عن معناها الموضوع له بطريق الخصوص حقيقة
ورفع طريق الوصول الى اللوازم الشرعية فان الاحكام الشرعية
انما تنال بحقيقتها اذا رعيت الالفاظ اللغوية على موضوعاتها تما
المفهومة منها الا ترى ان قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة
فان هذه اللوازم الشرعية هي ايجاب الصلوة والزكوة انما تفهم
اذا اريد بالامر ما هو حقيقته وهي الوجوب وكذلك الصلوة
والزكوة انما تفهمون مرادا اذا روعي هذان اللفظان على
موضوعيهما المفهومين منهما وهو الاركان المفهومة في الصلوة
عند وجود شرائطها ودفع طائفة من المال الى المصرف في الزكوة
عند وجود شرائطها اما لو قال المراد من الصلوة الدعاء لا غير ومن الزكوة
الطهارة والنماء لا ما عرف شرعا يلزم رفع الشرايع فكان هذا
حينئذ بمنزلة قول الروافض لعنهم الله في قوله تعالى انما الخمر المراد
منه ابو بكر والميسر المراد منه عمر وهو كفر محض وكذلك قوله
تعالى واحل الله البيع وقوله فانكحوا ما طاب
فان احلال البيع وجواز النكاح انما يفهمان اذا اريد
منهما ما وضع هذان اللفظان اذ الاحكام الشرعية تنعطف
على الالفاظ على وفق الانباء كالرهن للحبس والحوالة للنقل
والكفالة للضم لكن تحقيقه ان تحقيق ما ذكرنا هو ان الايمان
التصديق اذ لا تضاد يتحقق عند تغاير المحلين ان لا يتحقق
التضاد عند تغاير المحلين لان التضاد انما يتحقق عند اتحاد
المحل كالحركة والسكون فانهما لا يجتمعان في محل واحد اما اذا

اذا كان في محلين مختلفين فيجتمعان واحد لو فيحكم الاوصاف
التي يتحقق في المحلين المختلفين من هذا الجنس ثلاثة
الموافقة والمخالفة والمضادة وكل من هذه الاوصاف
مع مغايرة يجتمعان في زمان واحد اذا كانا في محلين
كالسواد مع البياض مع الحركة والحركة مع السكون
فاذن لا اختصاص في تحقق اجتماع المتضادين في
زمان واحد اذا كانا في محلين وانما تغاير المضادة
للوصفين الاخرين عند اتحاد المحل فانهما يجتمعان
في محل واحد في زمان واحد والمتضادان لا يجتمعان ن
لما ان المتضادين ان لا يجتمعان لما ان المتضادين
هما الوصفان الوجوديان يستحيل اجتماعهما في موضوع
واحد ولما ثبت هذا قلنا لا شك ان التصديق
ضد التكذيب والتكذيب محله القلب فيجب ان
يكون محل التصديق ايضا القلب لثبوت المضادة
بينهما والمضادة لا يثبت الا عند اتحاد المحل فيثبت
من هذا ان ما يحصل من العبادات بغير القلب لا يكون ايمانا
لما ان الايمان الذي هو التصديق محله القلب
فلا يقوم في غير محله وهو عمل الجوارح والذي يدل عليه
والدليل الذي يدل على ان الايمان ليس باسم لغير التصديق
ان الله تعالى فرق بين الايمان وبين كل عبادة بالاسم
المعقول اي بالاسم المعلوم معناه او بالاسم الذي هو معقول
ان يوضع ذلك الاسم لذلك المعنى الذي يوضع له كالصلوة
اسم للاركان المعهودة لوجود الدعاء في تلك الاركان

أو لوجوب تحريك الشفتين الذي يوجد في تلك الأركان المعهودة
وفي الزكوة اسم لدفع طائفة من المال إلى الفقير وغيره لوجه الله
تعالى عند وجود شرطه لوجوب الشارع بأداء الزكوة في ذلك المال
الذي هو أصل تام معنى الزكوة قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم وقوله على ما فرق بين العبادات
بالأسامي المعقولة لها على ما قال الله تعالى إنما يعمر مساجد الله
من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلوة وآتى الزكوة و
التمسك بهذه الآية على ما ادعاه من أن اسم الإيمان لا يقع
على غير التصديق من العبادات كالإقرار والصلوة والزكوة
هو أن الله تعالى فرق بين الإيمان وسائر العبادات باسم
مخصوصة حيث قال من آمن بالله ثم قال وأقام الصلوة وآتى
الزكوة كما فرق بين الصلوة والزكوة باسمين مخصوصة
فلو كان الإيمان شاملا للصلوة والزكوة لكان تكرار المعنى
الواحد بألفاظ مختلفة من غير فائدة والثاني يلزم منه
عطف الشيء على نفسه وهو لا يجوز والثالث أنه لو جاز
إطلاق اسم أحد المتغايرين على الآخر مع وجود العطف
لجاز أن نطلق اسم الصلوة على الزكوة ثم لا يجوز بالاتفاق
فكذا لا يجوز إطلاق اسم الإيمان على الصلوة والزكوة و
الرابع يلزم منه أن يكون لأرباب العبادات من المستحبات
والمندوبات اسم على حدة وأن لا يكون لرأس التي
كانت صحة العبادات بوجودها وهو الإيمان اسم خاص
وهو محال ولهذا كان ينفع لأعداء الله تعالى عند معاينة العذاب
إلا التصديق دون غيره من الأفعال وذلك قول فرعون لما أدركه

أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل
وقول قوم يونس عليه السلام آمنا بالله وحده والدليل على
ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام أولم تؤمن أراد أولم تصدق
بإحياء الموتى تحقيقه التحقيق ما قلنا وهو أن اسم الإيمان
يقع على التصديق لا غير فلا يقع على الأركان من الصلوة و
الزكوة وهو قول فقهاء أصحاب الحديث وأكثر متكلميهم
أما الفقهاء فهم الذين ذكرناهم وهم مالك والشافعي والأوزاعي
وأما أصحاب الحديث فكأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه
وأما متكلمو أصحاب الحديث فكالحارث بن أسد المحاسبي
وأبي العباس القلانسي وابن علي الثقفي محققه تحقيقه ما
ذكرنا أن اسم الإيمان لا يقع على المجموع الذي ذكروه من التصديق
والإقرار والأعمال كلها فإنه لو كان كذلك لما وجب زوال
الإيمان بزوال بعض الإيمان لأن الكل ينتفي بانتفاء الجزء فكان الكل
اسم واحد فلو كان الإيمان هذه الأشياء لا بد من زوال اسم
الإيمان بزوال بعض تلك الأركان لا محالة كالصلوة اسم
واحد له أركان معهودة من القيام والقراءة والركوع والسجود
فلو فات شيء منها من فعل القادر على هذه الأشياء لم يبق الصلوة
صلوة وقوله وإن كان كل عمل إيمانا هذا أحد شقي الترديد
وأصل الترديد هو ما ذكره في التبصرة بقوله إن الإيمان إما
أن يكون اسما للتصديق والإقرار والعبادات كلها أو يكون
اسما لكل عمل وكل عمل إيمان على حدة كما هو طاعة على حدة وعبادة
على حدة فإن قالوا بالأول ففيه فساد زوال الإيمان بزوال
بعض الأعمال على ما ذكرنا وإن قالوا بالثاني فينبغي أن يكون

الاديان كثيرة الى آخره وقوله يوضح ايضا يؤيد ما ذكرنا و
هو الايمان اسم لعمل القلب الذي هو التصديق وليس هو باسم
للصالح من العمل بالاركان كالصلوة والزكوة لان الله تعالى جعل
الايمان شرط صحة الاعمال الصالحة فلو قلنا ان اسم الايمان
يقع على الاعمال الصالحة يلزم ان يكون الشرط والمشروط واحدا
ولا خلاف لاحد في ان الشرط غير المشروط فكان مخالفا للاجماع
وفي المسائل لا على حجة ومن تلك الدلائل ما ورد في الحديث
المشهور ان النبي عليه السلام لما سأله جبرائيل عليه السلام عن الايمان
ما اجاب عنه الا بالتصديق حيث قال ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه واليوم الآخر ولم يذكر فيه غير التصديق ثم قال هذا جبرائيل
عليه السلام اتاكم ليعلمكم امر دينكم فلو كان الايمان اسما لما
وراء التصديق لكان اتيانه ليلبس عليهم امر دينهم لا ليعلم
وكان النبي عليه السلام قصر في الجواب وكان قول النبي عليه السلام
نعم بعد قول جبرائيل عليه فاذا فعلت هذا فانا مؤمن لغوا
والقول به كفر ومنها ايضا حديث ابن مسعود رضي الله عنه
انه قال قلت يا رسول الله عليه السلام اي الاعمال خير افضل
قال الايمان بالله ورسوله قلت ثم اي قال الصلوة
لميقاتها قلت ثم اي قال بر الوالدين ووجه ذلك انه
عطف الاعمال على الايمان والعطف يقتضي المغايرة ولو احتمل
ما ذكرنا في القرآن من العطف في قوله تعالى من آمن بالله واليوم
الآخر واقام الصلوة نوع مجاز في العطف بان يراد عطف نفس
بان يكون قوله واقام الصلوة وما بعده تفسيرا لقوله من آمن بالله
لم يحتمل ذلك في هذا الحديث الذي رويناه لان الثاني مستانف

مستانف سواء اعيد حرف على وجه لا يصلح تفسيرا الاول فكان
كل واحد منهما مغايرا الآخر لا محالة وقوله اولانها
دلالة على الايمان الى آخره ان الصلوة تدل على ايمان من صلى صلوة
ووقع الفرق بها بين الايمان وبين الكفر بترك الصلوة
ولهذا قال علماؤنا شارح ان الكافر اذا صلى بجماعة كصلوتنا
حكم باسلامه والدليل على ذلك ان الصلوة بدون التصديق
لم تكن ايمانا والتصديق بدونها ايمان بالاجماع في صورة
من الصور وهي انه من صدق ثم مات من ساعته قبل
توجه فرض الصلوة عليه لقي الله تعالى وهو مؤمن فدل انها
كانت ايمانا باعتبار التصديق اما لكونه دلالة عليه واما
لكونها شرطا او سببا له ما علم ان الاسم محمول على المجاز
بالاجماع فانهم لا يجعلون الايمان اسما لكل فرد من افراد
العبادات حتى لا يكون الخارج من الصلوة خارجا من الايمان
ولا مضادا للايمان وكذا هذا في الصوم والحج وغير ذلك
ثم اطلاق اسم الجملة على كل فرد من الافراد مجازا واذا
كان اطلاق اسم الايمان على كل فرد من افراد العبادات
مجازا كان حمل اسم الايمان على ما ذكرنا من التصديق بانه
حقيقة فجعل التصديق بكونه حقيقة له اولى لما فيه من ابقاء
معنى اللفظ اذ الايمان في اللغة عبارة عن التصديق لا عن
العبادة والله الموفق وقيل المراد من الايمان المذكور
في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم حقيقة الايمان
اي وما كان الله ليضيع ثباتكم على الايمان وانكم لم تزلوا ولم ترتا بوا
بل شكر صنيعكم واعد لكم الثواب العظيم وقوله وجه لا يتزايد

في نفسه وما لا يتزايد في نفسه فلا نقصان له الا بالعدم ولا زيادة
الا بانضمام مثله اليه فلا زيادة اذن للايمان بانضمام الطاعة
اليه لان الطاعات ليست بمثل للايمان وذكر السيد
الامام رح في المصداق لا بد من البحث عن محل الخلاف
يجوز ان يبنى هذا الخلاف على مسئلة العمل لما كان عندهم
العمل من الايمان والعمل يزداد وينقص قالوا الايمان
يزداد بكثرة الطاعات وقلة المعاصي وينقص بالعكس
منه وعندنا لما كان الايمان هو الاعتقاد بالقلب
والعمل شرائع الايمان لم يتصور الزيادة والنقصان
فيه وقوله ولا النقصان بارتكاب المعاصي لان
ارتكاب المعاصي ليس بموجب انعدام الايمان لانه
ليس بمضاد له وقد ذكرنا ان ما يتزايد في نفسه لا نقصان
له الا بالعدم وهذا لان الايمان في الحقيقة تصديق الله
تعالى فيما اخبر من الازل الى الابد فلا يتصور فيه الزيادة
والنقصان لانه لما صدق الله تعالى فيما اخبر من الازل الى الابد
على الجملة فقد آمن به واخبار الله تعالى لا يتصور فيه الزيادة
والنقصان لان ما لا يتناهى لا يتزايد في ذاته وتصديقه
ايضا لا يتزايد ولا يتناقص فكان نادر ما ورد من الزيادة
في الايمان كما في قوله واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انهم كانوا في الجملة فلا يزداد
ثم يأتي فرض بعد فرض فيؤمنون بكل فرض خاص فيزداد ايمانهم
بالتفصيل مع ايمانهم في الجملة فلا يزداد من حيث الاجمال بل من حيث
التفصيل وهذا انما يتحقق في عصر النبي عليه السلام فاما في زماننا فلا

فلا وقوله انهم آمنوا في الجملة اي بطريق الاجمال من غير تفصيل
بان يؤمنوا بالله وبمحمد عليه السلام انه رسول الله عليه السلام وبما
جاء به رسول الله وهذا القدر كاف في الخروج عن عهدة الايمان
الواجب وهذا الايمان الاجمالي لا ينحط درجته عن الايمان
التفصيلي فان كلا منهما كامل في كونه ايمانا بالله تعالى وبما يجب
عليه الايمان وكذا الثبات والدوام عليه زيادة عليه في كل ساعة
اذ يوجد في كل ساعة مثل ما انعدم في الاولى كما يوجد جسمهم
ثم يزاد عليه في كل ساعة لان تلك الزيادة في نفسه اذ هو
غير محتمل للتجزي لكنه يحتمل الزيادة من حيث تجدد امثاله فان
بقاء الايمان لا يتصور الا بهذا الطريق لانه عرض والعرض لا
يبقى زمانين فكان بقاؤه بتجدد امثاله ويحتمل ان المراد منه
الزيادة من حيث ثمرة الايمان واشراق نوره وضيائه على ما
قال الله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم وقال افمن
شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فاما هو في ذاته فلا
يحتمل الزيادة والنقصان على ما بينا كذا ذكره المصنف
وصاحب الكفاية رحمهما الله تعالى وقوله ولقول ليس في
القلب منه شيء والضمير في لقول راجع الى من في قوله
يعرف بطلان من جعل الايمان من جعل الايمان مجرد القول
وقوله لانا بينا تعليل لقوله يعرف بطلان قول من جعل
الايمان مجرد القول ولو لم يكن لهذا القول الحق لقوله ولم تؤمن
قلوبهم فائدة لكن يقول لا تحرك ولم تؤمن يديك او رجلك وحاشا
ان يكون في كلام الحكيم الخبير لغو وهذيان وحصل من هذا ان
قول من يقول ان الايمان هو القول المجرد وليس في القلب منه

شي و البطلان بحا و يبلغ مبلغ انكار النصوص ﻫ قوله ولهذا
سمّاهم ايضًا وصف الرسول عليه السلام و الصحابة وجميع المؤمنين
اى بالتعبير الذى عبّر به المنافقون والرسول عليه السلام والمؤمنون
سوا، فى وجود الايمان بقولهم لانه كان كلهم مؤمنين بوجود
الاقرار بالايمان بافواههم من الجميع ثم انه تعالى عيّر المنافقين
بان الايمان لم يدخل فى قلوبهم ولو لم يكن فى القلب ايمان الحقيقة
لكان مثل هذا التعيير عايدا على المؤمنين ايضا فان المنافقين
حينئذ يقولون للمؤمنين كما يدخل الايمان فى قلوبكم ايضًا
و هذا باطل ولان فيه امر الله تعالى ورسوله عليه بان يكذب
فى قوله قل لم تؤمنوا على ما ذكر فى الكتاب و هو كفر محض ولانه
الله تعالى يمنون عليك ان اسلموا الى قوله ان كنتم صادقين
ولو لم يكن الايمان الا باللسان لكان اذا نطقوا به فقد صدقوا
فلم يكن لقوله تعالى ان كنتم صادقين معنى و قال تعالى
اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله تعالى اعلم
بايمانهن ولو لم يكن الايمان الا القول لكان كل سامع واحد
او لم يكن لقوله والله اعلم بايمانهن معنى وكذا الله تعالى وعد ﻫ
المنافقين النار وقال انهم فى الدرك الاسفل وهذا فيمن هو
مؤمن حقًّا وليس بكافر كما زعمه الكرامية ومن تابعهم محال على ان
الله تعالى شهد عليهم بالكفر بقوله استغفر لهم الى قوله بانهم كفروا
بالله فمن زعم ان الله تعالى غالط فى تسميتهم كفارًا بل هم مؤمنون
حقا لم يكن فى كفره وكذلك قال الله تعالى وما منعهم ان تقبل منهم
نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبهذه الاوجه
ههنا آيات اليمان فى الكتاب بقوله و هذا واضح لا يخفى على المخاطب دابراد

وايراد جميع ما هو الدليل فى الباب و فيه جعل من خرج من الدنيا
مؤمنا حقًّا مستحقا للخلود او فى العقوبات من المنافقين مؤمن
حقًّا باعتبار ظاهر اقراره بالايمان مع ابطال الكفر فى قلبه جعل من
خرج من الدنيا مؤمنا حقًّا اى على اعتقاد الكرامية مستحقا للخلود
فى الدرك الاسفل من النار فكان باطلا و هؤلاء الجهال
يجعلون من اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه كافرا حقا
يعنى اذا اجرى كان كافرا حقا لانهم يعتبرون الاقرار باللسان
سواء كان ذلك فى الايمان او فى الكفر فلما اجرى كلمة الكفر على
لسانه كان كافرا وان كان قلبه مطمئنا بالايمان كما انهم
يقولون فى حق المنافقين انه مؤمن حقًّا وان لم يكن
التصديق بالله فى قلبه ثابتا ثم يجعلونه اى يجعلون من
اكره على اجراء كلمة الكفر فاجراها على لسانه و قلبه مطمئن
بالايمان من اهل الجنة خالدا باعتبار ان الله تعالى جعله مؤمنا
بقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان و المؤمن من اهل الجنة
خالدًا و مخلدًا و هذا منهم مناقضة ظاهرة و هذا ظاهر وقيل
معناه المكره الذى اجرى على لسانه كلمة الكفر و قلبه مطمئن بالايمان
هو عند الله من اهل الجنة و عند الكرامية انه ليس بمؤمن فكان
على موضوع كلامهم انه كافر و هو مع كفره مخلد فى الجنة و هذا
باطل و بانفكاك الايمان عن المعرفة وجودًا وعدمًا يعرف
بطلان قول حققتهم فان فى حق المؤمنين الايمان هو موجود والمعرفة
باعيان الرسل معدومة وفى حق معاينة الرسول موجودة والايمان
به معدومة كفعل ان تحقق ما قلنا ان الايمان فى القلب
لا فى اللسان مجردًا ان من اشتغل بقضاء حاجته فى الكنيف

يشهد عن اجراء كلمة الاخلاص على اللسان اي كلمة الايمان على
اللسان وهي ان يقول اشهد ان لا اله الا الله وقت قضاء
حاجته وقال المصنف رح ان ارتفاع فعل الايمان عن الممتحن
محال وتمضي عامة الاوقات ولا يوجد الشهادة باللسان بل
من الاحوال ما ينهى المرء فيه ان يقول امنت بالكتب السابقة
والبعث ونحو ذلك كما في الصلوة وكما في حالة كونه في
الكنيف ومحال ارتفاع فرض الايمان والنهي عنه ما دام
التكليف باقيا والقول بالكراهة حال وجود العبادة
التي لا صحة لها الا به وكل ذلك يدل على ان الايمان في
الحقيقة هو التصديق وقوله يعرف فا وقول
جهم وهو جهم بن صفوان الترمذي وهو جبري في اصله
ولكنه ساعد المعتزلة في نفي صفات الشرع وقد ذكرناه
وهو يقول ان الايمان هو المعرفة قلنا هذا باطل لان
الايمان هو التصديق ثم ضد الايمان هو الكفر والكفر هو
التكذيب والتكذيب ينافي التصديق لا المعرفة اذا
ما يضادها النكرة والجهالة وبضدها تتبين الاشياء وليس
كل من جهل حقا يكذب به الا يرى ان الايمان بجميع الانبياء والرسل
عليهم السلام وبجميع الكتب وجميع الملائكة ثابت وهو التصديق
والمعرفة باعيانهم منعدمة واهل العناد وكانوا يعرفون
النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم وكانوا يكتمون وهم يعلمون
ولم يثبت لهم الايمان بتلك المعرفة لانعدام التصديق و
ثبوت ما يضاده وهو التكذيب والله الموفق فان قلت
ما الفرق بين التصديق والمعرفة حتى جعل التصديق ايمانا

ايمانا ولم يجعل المعرفة ايمانا مع انهما لا ينفكان من حيث
ثبوت التصديق فيعتبر بان متحدين كما ان التصديق بانهما
يكون بعد معرفة المصدق وما ذكرت من ثبوت تصديق
الانبياء والرسل بدون معرفة اعيانهم فعدم المعرفة هناك
راجع الى صفاتهم لا الى ذواتهم حتى لو فرضنا ان الانبياء
لو لم يكونوا قبل نبينا عليه السلام ومع ذلك اعتقد
واحد منا انه قبله انبياء كان ذلك منه كفرا لاعتقاده
بغير نبينا فعلم بهذا ان فرضية الاعتقاد بان قبله انبياء
انما كانت لثبوت ذلك بالدليل العقلي وسقطت
عنا فرضية معرفة اعيانهم للتيسير وذلك لا يدل
على عدم معرفة نفس وجودهم فلما لم ينفك المعرفة
من التصديق في نفس وجود التصديق كيف نفرق بينهما
بان المعرفة ليست بايمان والتصديق ايمان و
التصديق ايمانا قلت بينهما وهما ليسا بمتحدين
لان التصديق امر كسبي والمعرفة قد تحصل بلا كسب
حتى ان من نظر انسان لو وقع على شيء بدون اختياره تحصل
له معرفة المبصر بانه جدار او حجر او مدر او غير ذلك
بدون حبس قلب عليه بالاشتغال بانه هو واما التصديق
فعبارة عن ربط قلب على شيء بانه على ما علمه من اخبار
المخبر بانه كذا في ربط القلب على معلومه من غير المخبر بانه
كذا امر كسبي يثبت باختيار المصدق فلذلك كان
التصديق في محله مما يثاب عليه بل يصير هو رأس
الاعمال التي عليها واما المعرفة فليست كذلك لحصولها

بدون الاختيار على ما ذكرنا فلم يحصل لذلك بها
الايمان لان الايمان الذي يحصل بطريق الاصالة
كسبي فلا يحصل بدون الكسب وفي قولنا لان
الايمان الذي يحصل بطريق الاصالة احتراز عن
حصوله للصبي بطريق التبعية اما للابوين
او للدار الاسلام او لملك الشان على ما هو المعروف
واذا عرف ان الايمان هو التصديق وهو
امر حقيقي اي ثابت بجزم ثم لو انعدم بعد انعقاده
لا يلزم منه انه ما كان موجودا وحاصله ان الايمان
لما كان اسما للتصديق وهو على التلخيص تصديق
محمد عليه السلام بما جاء به من عند الله وهو شيء حقيقي
معلوم الحد فاذا حصل هذا الحد كان الذات
به مؤمنا كالقعود والجلوس والسواد والبياض
وغير ذلك لما كانت معانيها معلومة الحد
متى وجدت حقيقتها كان الذات بها قاعدا
جالسا اسود ابيض فكذا هذا وبقوله وهو امر حقيقي
يحترز عن الامر الحكمي فانه قد يجعل المعدوم موجودا
تقديرا كما يجعل القراءة المعدومة في حق المقتدي
والامي موجودة حكما ايضا كما في الطلاق الصبي و
المجنون والماء المعد للعطش في التيمم وقوله
وعرف بهذا بطلان قول الاشعري ومن ساعدهم
في الموافاة المراد من قوله ومن ساعدهم الخوارج
كالنجدات والازارقة وغيرهم وقال في المصادر واليه ذهب
الحمد [illegible]

ذهب الشافعي وهو قول عامة اصحابه ثم
نفع الموافاة الاتيان قال في المصادر الموافاة تجيء
رسيدن وقال في المصداق في هذه المسئلة موافاة
العبد ربه ولقاؤه اياه على كفر او ايمان ثم قال
لا خلاف في اعتبارها انما الاختلاف فيما قبل
فمن ختم له الايمان تبين انه كان مؤمنا من الابتداء
وحين كان خر ساجدا بين يدي الصنم وكذلك في عكسه
على ما ذكر في الكتاب فان قلت الحكم في الاخرة عندنا
ايضا كذلك فان الاعتبار في حق الكل عاقبة امره فانه
مات مسلما بعد ما رجى اكثر عمره في الكفر فهو بمنزلة من
رجى جميع عمره في الاسلام فيكون من اهل الجنة وفي عكسه
بان رجى عمره في الاسلام ثم ارتد والعياذ بالله تعالى ومات
على ردته فهو من اهل النار مخلدا عندنا ايضا كما هو
مذهبهم واذا كان كذلك فاين يظهر ثمرة الخلاف
في السعادة والشقاوة فعندهم لا يصير الشقي سعيدا
ولا السعيد شقيا وانما العبرة للخاتمة فمن ختم له بالايمان
فهو لم يزل مؤمنا ومن ختم له بالكفر فهو لم يزل كافرا و
عندنا يصير الشقي سعيدا والسعيد شقيا بدليل قوله
تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
واذا كانت للخاتمة لا غير قالوا انا مؤمن ان شاء الله
تعالى على احتمال انه انما يكون مؤمنا اذا مات على ذلك وعندنا
يجوز ان يقول انا مؤمن حقا ويظهر ايضا في العبادات
فانه اذا حج ثم ارتد ثم اسلم فعليه حجة اخرى لان الردة

كانت موجودة حقيقة فابطلت حجة وعندهم لا يلزم
الحج ثانيًا لانه لما اسلم بعد الردة صارت الردة كان لم يكن
معنى قوله قال مولانا حسام الدين السغناقي
ان يقال ويظهر ايضًا ثمرة الخلاف في ان مسلمًا لو مات عن
ابنه المسلم وورث ابنه عن ابيه ما بقي من تركته ثم لو ارتد
الابن والعياذ بالله تعالى يجب ان يرد ما اخذ
من التركة على سائر الورثة لانه كان مرتدًا حين مات
ابوه على مذهبهم وكذا لو مات المسلم عن ابنه الكافر
ولم ياخذ التركة ثم انه اسلم يجب ان ياخذ بعد الاسلام
لانه كان مسلمًا حين مات ابوه لكن الرواية غير
منصوصة عنهم بهذا ثم انهم احتجوا في هذا بقوله تعالى ومن
يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك
حبطت اعمالهم علق احباطها على الردة والموت
عليها جميعًا فلا يجوز ان يعلق بالردة وحدها وبالحديث
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
وبقوله تعالى في ابليس وكان من الكافرين وعندكم ما
كان من الكافرين بل من المسلمين ولنا قوله تعالى ومن
يكفر بالايمان فقد حبط عمله علق ذلك بمجرد الارتداد
وكذلك قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فعلمنا
بما بين الايتين فقلنا من ارتد حبط عمله قبل ان يموت
وعلمنا بتلك الاية التي مرت فقلنا من ارتد فمات
على ردته حبط عمله ايضًا لما ان المطلق يجري على اطلاقه و
المقيد يجري على تقييده واما قوله عليه السلام السعيد من

من سعد في بطن امه قلنا هذا يدل على ما يكون من عاقبة
امر الانسان او يدل على انه لا ينقلب عليه الاحوال واما قوله
تعالى وكان من الكافرين اي كان في علم الله تعالى وان كان
ههنا بمعنى صار كما في قوله تعالى فكان من المغرقين اي صار
في علم الله تعالى ثم ان الاشعرية ومن تابعهم يعتبرون علم الله
تعالى فان الشخص المعين لو كان في علم الله تعالى
انه يختم له بالايمان فهو للحال وان كان يكذب بالله تعالى
وبرسوله عليه السلام وكذلك في عكسه على ما ذكر في الكتاب
فهذا لا معنى له لان الحقايق لن تعرف معدومة
باعتبار العلم انما تعدم فان الله تعالى يعلم الحي حيًا ولا يعلم
للحال ميتًا وان كان يعلم انه يموت لا محالة وكذا لا محالة
في كل وصف للادمي ولو كان الامر على ما يزعمون لكان
ينبغي ان يكون نحو الان في الاخرة وان كل ميت كان
حيًا لان عاقبة الامر هكذا وحيث كان هذا باطلًا خارجًا
عن المعارف دل على بطلان ذلك المذهب والله الموفق
فان قالوا النبي اذا علم الله تعالى ان يختم له بالايمان فهو
ولي الله تعالى واذا علم انه يختم له بالكفر فهو عدو الله تعالى
قلنا الولاية والعداوة تكونان بالايمان والكفر فمن كفر
بعد ايمانه كان وليًا فصار عدوًا وكذا على القلب والتغير
على الولي والعدو دون الولاية والعداوة كما في العلم والمعلوم
والاخبار والمخبر عنه والله الموفق لان ذلك كذب
يقول انا شاب ان شاء الله تعالى وهذا لان التصديق
لما وجد فقد وجد الايمان بحقيقته فلذلك كان قول من يخلط

انا مومن ان شاء الله تعالى وجوده حقيقة التصديق كقول
شاب يقول انا شاب ان شاء الله تعالى مع وجود حقيقة
الشباب وذلك باطل وكذا لو اقر غيره بما ذكوا ليدن لكو ذلك
عنفوان الشباب اوله والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه ان الله تعالى شهد بالايمان لمن امن بالله ورسله بقوله
امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمومنون ومدح بقطع
القول الذين قالوا ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي
للايمان ان امنوا بربكم فامنا الاية ولم يامرهم بالاستثناء
وان لم يكن لهم بالعاقبة علم وامر اصحابنا بالكلم لقول
بذلك بقوله تعالى امنا الاية الى هذا كله اشار المصنف
رح وذكر في المصادر احتج الذين قالوا بالاستثناء في
الايمان بان قوله انا مومن مدح لنفسه واعجاب لما اذا قال
انا عابد انا زاهد وبقوله تعالى انما المومنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الايات الى قوله
اولئك هم المؤمنون حقا واما الذين لم يجوزوا الاستثناء
فاحتجوا بان رجلا لو دخل الاستثناء في الطلاق والعتاق
او اليمين ابطله فكذا في الايمان كذلك واذا كان هذا يبطل
الايمان او يوهم بطلانه وجب التحرز عنه اذا توهم مدح
النفس ولم نتوهم الكفر وقال الفقيه ابو الليث
اذا قال اموت مومنا ان شاء الله تعالى يجوز واما اذا
قال انا مومن ان شاء الله تعالى فلا يجوز وذكر الشيخ الامام
ابو عبد الله السعد مولى رحمه الله في كتاب المسند في مسئلة
الاستثناء فقال لمن كان يستثني ايش اسمك فقال احمد

احمد فقال اتقول انا احمد حقا او تقول انا احمد ان شاء الله تعالى
فقال اقول حقا فقال سماك والداك احمد لا تستثني وقد
سماك الله تعالى في كتابه في غير اية من قوله اولئك هم المومنون
حقا وانت تستثني هكذا نقله شيخي رح فان قلت كون الشيء
امرا ثابتا في نفسه حقيقة لا يمنع قران الاستثناء الا يرى
ان الاستثناء دخل في اخبار الله تعالى رسوله عليه السلام و
المؤمنون ليدخلون المسجد الحرام بقوله صدق الله رسوله
الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله تعالى واذا
كان كذلك فاخبار المومن عن ايمانه لا يكون اكثر تحقيقا
من اخبار الله تعالى فلما جاز دخول الاستثناء في اخبار الله تعالى مع
زيادة تحققه جاز دخوله في اخبار العبد عن ايمانه مع انحطاط
رتبته في التحقق عن اخبار الله تعالى بالطريق الاولى قلت
لا كذلك فان دخول الاستثناء في ذلك لمعان ليست
هي من اخبار العبد بعد التحقق والثبوت كما قال الشاب
انا شاب ان شاء الله تعالى احدها ان اخبار الله تعالى هذا
وان كان ثابتا في نفسه كائنا لا محالة ولكنه مستقبل فكان
من الله تعالى تعليما للعباد ان يقولوا في عداتهم مثل ذلك متادبين
بادب الله تعالى ومقتدين بسنته واما قوله انا مومن فانه
اخبار عما كان هو عليه بانه متصف بصفة الايمان في الحال
فلا يليق به الاستثناء كما لا يليق بقوله انا شاب والثاني
ان ملك الرؤيا خاطبه في الرؤيا بذلك اطماعا فنزل الكتاب
اسماعا والثالث ان معناه لتدخلن جميعا ان شاء الله
ولم يمت منكم احدا فكان ذلك وعدا في المستقبل فيليق

به الاستثناء والرابع ان الاستثناء ان الاستثناء واقع على
قوله آمنين لا على قوله لتدخلن فكان الدخول موعوداً محققاً
وكان الايمان عند ذلك موعوداً معلقاً والخامس ان معناه
اذ شاء الله كما قال وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين اى اذ كنتم
وهذه الاجوبة مما ثابت رأيته في التيسير والكشاف ومما يتعلق
بمسائل الايمان ما ذكره في المصدق قال علماء سمرقند الايمان
مخلوق وقال بعض مشايخ فرغانة ومشايخ بخارا غير مخلوق
حتى اختلف مشايخ بخارا في الصلوة خلف من يقول الايمان
مخلوق لان الايمان قول لا اله الا الله وهو كلام الله تعالى وكلام
الله غير مخلوق ومن قال مخلوق قال لان الايمان فعل العبد و
العبد هو الذي يصير مؤمنا فيجب ان يكون كسائر افعاله
وقال الفقيه ابو الليث رح ولا خلاف في هذه المسئلة
في الحاصل لان من قال مخلوق اراد به فعل العبد ولفظ
ه ومن قال غير مخلوق اراد به كلمة الشهادة وهي كلام الله
تعالى وهو غير مخلوق والدليل على انه مخلوق انه مامور به العبد
لا يؤمن الايمان يقدر عليه وما كان مقدوراً عليه للعبد فهو
مخلوق والله الموفق **فصل في امامة المسلمين** لما فرغ
من بيان ماهية الايمان وقد ذكرنا ان الايمان بطريق الاقتصار
هو التصديق بمحمد عليه السلام وبما جاء به والاعتقاد به فرض
شرع في بيان ما يتعلق به وهو بيان امامة خلفائه
ومن يخلفهم الاعتقاد واجب كما ختم فخر الاسلام في الاصول الفقه
باب احكام السنة بذكر متابعة احكام النبي عليه السلام ورضه
ليكون كل واحد من المتبوع والتبع مذكورا وحقه من البيان موفورا

مطلب فصل في امامة المسلمين

موفورا هذا آخر ما انتهيت في الشرح من فصول التسديد
في شرح التمهيد الموزن ببشارة دنوه من التمام بمعان
يكشف مضايقه ودواهي الغمام في الظلام كما يكشف النور
عكاس الظلام بتوفيق الله ملك العلام ذي الافضال والانعام
ذكر في المصدق قال عامة اهل الحق والمعتزلة والخوارج وغيرهم
ممن يتبعهم اقامة الامامة وحسبه ومفروضة في الدين وعن
الاصم ان نصب الامام لا يجب في حكم الدين لكن لو ابدء عاكس
ارشد بدل الظلمة من الامة ويسرع لهم نصب الامام وان لم يكن
مفروضا وعنده يسوغ لكل واحد قبل نصب الامام اقامة الحدود
وغير ذلك لانهم مامورون بالعبادات والطاعات
ومنهيون عن القبائح فاذا تناصفوا فيما بينهم واقاموا
امر الدين فلا حاجة بهم الى الامام وذكر مثله في الكتاب
وقوله وقوله بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم
الى آخره وانما ذكر هذه الاحكام لان هذه احكام لا يتولاها الا الامام
والثغر موضع المخافة من فروج البلدان وتجهيز الجيوش
سامان كردن لشكرها التلصص دزدي كردن الصغار جمع صغير
والصغاير جمع صغيرة لو كفوا بفتح الكاف اي لو امتنعوا
فالكف يتعدى ولا يتعدى وههنا غير متعد لما ثم اثبات
الحاجة الى امور كثيرة وراء قطع المنازعات كاقامة
الجمع والاعياد واقامة الحدود وتزويج الصغار والصغاير
الانتصاف انصاف دادن والانتصاف ايضا انصاف
از كسى ستدن الاحتراس خويشتن را از چيزى نگاه داشتن
واتفقا والاجماع على الصديق نص دليل على وجوب اجماع الحديث

وهو قوله عليه السلام والعباس وحاصله ان العرب على
طبقات وهي الشعب والقبيلة والعمارة والبطن
والفخذ والفصيلة فالشعب يجمع القبائل والقبيلة
تجمع العمائر والعمارة تجمع البطون والبطن تجمع الافخاذ
والفخذ تجمع الفصائل خزيمة شعب وكنانة قبيلة وقريش
عمارة وقصي بطن وهاشم فخذ والعباس فصيلة ثم من كل
واحدة من هذه القبائل شعب قبائل احدكتيم وعدي وعبد شمس
تشملها قريش وهم اولاد النضر بن كنانة فان ابابكر رضه تيمي
وهو ابو بكر الصديق رضه عبد الله بن عثمان بن عامر بن
عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة وعمر رضه عدوي
وهي نسبة الى عدي والعدي اسم للذين يعدون على اقدامهم
وهو جمع عاد مثل غاز وغازي والنسبة الى عدي عدوي وهو
ابو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن
رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي وعثمان
رضه عبشمي وهو نسبة الى قبيلة عبد شمس فانه عثمان بن
عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس لان في النسبة
الى اسم مضاف ثلاثة مذاهب ان شئت نسبت
الى الاول منهما كقولك عبدي في النسبة الى عبد القيس وان شئت
الى الثاني اذا خفت اللبس فقلت مطلبي اذا نسبت الى عبد
المطلب وان شئت اخذت من الاول حرفان ومن الثاني
حرفان فرددت الاسم الى الرباعي ثم نسبت اليه فقلت
عبشمي في النسبة الى عبد شمس كذا في الصحاح وعلي رضه هاشمي وهو
علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم قوله والانعقاد

مطلب علم حرز انه لكسب النسب م

والانعقاد الاجماع على الصديق اي على خلافته رضي الله عنه
دليل على وجوب اجراء الحديث على العموم في جميع بطون من قريش
لما ذكرنا ان ابابكر رضه كان تيميا لا هاشميا فكان المرد
المعتمد في هذا الباب قوله عليه السلام الائمة من قريش
ولهذا الحديث سلمت الانصار امر الامامة للمؤمنين
يوم سقيفة بني ساعدة وهو يوم اجتمع المهاجرون
والانصار سقيفة بني ساعدة اي صفتهم لتشاورهم في تعيين
امر الخلافة من قبيلة من يكون فالانصار قالوا ان يكون
الامام والمهاجرون قالوا ان يكون الامام منا فكان امتد
المنازعة بينهم ثم لما روى ابو بكر رضي الله عنه هذا الحديث
سلمت الانصار الخلافة لقريش ثم بعد اشتراط كون
الامام قرشيا لا معنى لتخصيص البعض بطون قريش على البعض
اجراء للعموم قوله عليه السلام الائمة من قريش ولان من نسبنا
بعضهم اكفاء البعض بدليل تزويج النبي عليه السلام بنته
ام كلثوم من عثمان ولم يكن عثمان هاشميا بل كان عبشميا
على ما ذكرنا وبدليل تزويج علي بنته ام كلثوم من عمر رضه ولم يكن عمر
هاشميا بل كان عدويا على ما ذكرنا قوله
وقد ذكرته على الاستقصاء في كتاب تبصرة الادلة وهو قوله
فصرف الامر اليهم لا وجه احدها ان الامامة مع امر الدين فيها
امر الملك والسياسة فاحتيج في ذلك مع التقوى الى جنس
لا يزدرى به ولا يوتنف عن اتباعه في ذلك الحاجة الى الجنس الذي
لم يزل جرى فيهم منذ عرفوا الجلالة والقدر مع ما قيل ان القرآن
نزل بلسان قريش تحقيقه ان الجنس والنسب احدهما يدعوا الى

والمصالح ويزجر عن القبائح والفواحش فمنه الزواجر
والاوامر يكون في معالم الامر اوفى للعهد واصون للامانة
ثم فضل العلماء قريشاً على غيرهم من القبائل والشعوب
في باب التناكح وعلى ذلك كان امر البراز عندهم انهم كانوا
لم يكونوا يرون غيرهم الكفاء لهم عن ذلك عاملهم رسول الله
عليه السلام فعلى ذلك جرى امر الخلافة وقد يحتمل التخصيص والله اعلم
وجهين آخرين احدهما ان طلب ذلك في جميع القبائل
والآفاق امر عسير فخفف حيث رد الى قبيلة واحدة
ورفع به عنهم اعظم المؤن ثم كان المعروف من امر هذه
القبيلة انما ترجع الى نجعة يسهل على الناس النظر في جميع
من يسكنها والظفر بمن يصلح الامر منها اذا ردوا الى الجملة
وجب نظر ذلك في جميع البقاع والقبائل ولعل يتكلف
البلوغ الى المقصود ويوجب تضييع الامور مالا يحتاج
الى الاية فلذلك اختار لهم الطلب فيهم والثاني
لعله قد علم انه يوجد فيهم من يصلح لامور المسلمين ابداً
فاشار اليهم بما علم ان المطلوب يوجد فيهم لو انصفوا
وانعموا المطلوب الى آخره الاستجماع كرد واحد من خواص
فعلى هذا كان قوله جميع ما يحتاج اليه بالنصب لكونه
مفعول استجمع ولكن قد يستعمل استجمع لازما بمعنى اجتمع كما في
قولك استجمع السيل اي اجتمع من كل موضع ويستعمل متعديا بمعنى
للمستجيش استجمع كل مجمع واستجمع الفرس جريا فاستعماله
في المتعدي اكثر الصلابة يسخف بذلك من حد شرف والصلابة
في الدين عبارة عن ترك التهور والمساهلة فيه وكونه لصلابة

لصلابته وليلاً في اختلاف الصحابة رضه بعد وفات النبي
عليه السلام انهم يظهرون وفاته ام لا باجماع انه مات
وتلا قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون ثم صعد المنبر و
خطب وقال في خطبته الا من كان يعبد محمداً فان محمداً
قد مات ومن كان يعبد رب محمد فان رب محمد حي لا يموت
فاجتمع الناس على موته وكذا قوله عند اختلاف الصحابة رضه
عنهم في ترك الصدقات في تلك السنة والله لو منعوني
عناقاً او عقالاً مما كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم لقاتلتهم عليه فانقادوا كلهم لامره الربط والرباطة
العقد والجاش القلب يقال فلان رابط الجاش وربيط
الجاش اي يربط نفسه عن الفرار لشجاعته السرايا جمع سرية
وهي قطعة من الجيش يقال خير السرايا اربعمائة رجل اما العقد لا لا
منهم بتفويض النبي عليه السلام اقامة ما هو اعظم اركان الدين
وهو الصلوة اليه فان النبي عليه السلام جعله مكان امامته
في الصلوة بالقوم حين لم يقدر على الامامة في آخر عمره عليه السلام
فكان هو اولى بالامامة بالخلافة صح منهم وعن هذا قال عمر رضه رضيك
رسول الله عليه السلام لديننا افلا نرضاك لدنيانا ومبتغي
صفيه ونجيه النجي الذي تكلمه وفي الصحاح النجي على فعيل
الذي تساره والجمع الانجية وفي نسخة ونجيه المستنبط المفزع
المهمات والحوادث الواقعة اي كان هو رضي الله عنه ابيّهم
ملجأ في المهمات الواقعة على الناس فان الامام الذي الى
وقد اهتم به اي نزل به الاتكال الاعتماد دايمهم نقيبة مباركة
نوازيهم فلو ازور ذات ونفس فان معنى اليمن البركة

وقد يجئ فلان على قومه على بناء المفعول فهو ميمون اذا صار
مباركا عليهم وقال ابو عبيد النقيبة النفس يقال فلان ميمون
النقيبة اذا كان مبارك النفس كذا في الصحاح السريرة السر
العائد العطف والشفقة يقال بهذا اليتيم اعود عليه من كذا
اي انفع **وقوله** نفعا وقع تمييزا لان قوله اعود بهم
اسم مشترك بين عاد عليه واليه اي رجع وبين عاد عليه نفعه
فكان فيه ابهام فيتضح بوقوع نفعا تمييزا لاحد المعنيين
من الاخر وكذلك غيره من المنصوبات على افناء الخلق
اي انواع الخلق يقال هو من افناء الناس اذا لم يعلم ممن
هو واسمحهم ببذل ما اختير من المال في ذات الله تعالى يدا
والدليل على هذا ما ذكره في المصابيح في مناقبه قال عمر رض
امرنا رسول الله عليه السلام ان نتصدق ووافق ذلك مالا
فقلت اليوم اسبق ابا بكر ان سبقته يوما قال فجئت
بنصف مالي فقال رسول الله عليه السلام ما ابقيت لاهلك
فقلت مثله واتى ابو بكر رض بكل ما عنده فقال يا ابا بكر
ما ابقيت لاهلك فقال ابقيت لهم الله ورسوله فقلت
لا اسبقه الى شيء ابدا واقلهم في ذات الله تعالى اي في رضى الله تعالى
مبالات عن لومة لائم يعني كار كه از جهت رضاء خداي كرد
ملامت خلق را اعتبار نكرد لعلاجات المنازعة في القوم
يقال كسبت الرجل الكاه اذ المنة ولاحيته ملاحاة اذا نازعته
في رضوان الله تعالى عليه اي على ابي بكر فهو حجة موجبة للعلم قطعا
لان هذا الاجماع الصحابة رض على خلافة ابي بكر رض عنه ثبت
بالاجماع فكان حجة قطعا على وجه كان منكره كافرا فكان كالاجماع

كالاجماع على فرضية الصلوات الخمس وعلى اعداد ركعاتها لان هذا
الاجماع كان ثابتا باتفاق جميع الصحابة ومنهم عترة الرسول
واهل المدينة وقد وجد كل واحد منهم التنصيص بمتابعة ابي بكر رض
على خلافته فكان هذا الاجماع ثابتا بالاجماع فكان ثابتا قطعا
موجبا للعلم وقال في المصادق فان قيل ادعيتم الاجماع والامامة
والتي تنعقد الاجماع وعلي والزبير رضي الله عنهما كارهان وسعد بن
عبادة لم يبايع قلنا لو امتنع بكراهية البعض صحة الامامة
بعد العقد لامتنع امامة علي رضي الله عنه بمخالفة طلحة والزبير
ومعاوية وابن عمر رضي الله عنهم ثم نقول روي انهما بايعا
وراضيا واما سعد فقد هلك في اخر خلافة ابي بكر بعد رضاه
بخلافته على ان خلاف سعد لا يعد خلافا لانه كان يطلبه
لنفسه ويروى عن علي رضه ان ابا بكر رضه جاء الى بيت فاطمة
رضه عنها وكان معنا الزبير والمقداد فقال علي رضي الله عنه
ما بي تخلف عن هذا الامر ولكني وجدت لاستبدادكم بروني
ولم تشاوروني ولم تنتظروني وقد عرفتم مكاني فقال ابو بكر
نعلمك والله لهذا اهلا وهو ان لا يقطع امرا دونك
ولكنا عجلنا وبادرنا تخوف الاشتغال فلك بادرنا فقبل
كل واحد منهما ما قال صاحبه وامر علي كل من كان في الدار فبايع
وانصرف ابو بكر راضيا فان قيل كيف تدعي الاجماع وقد قال
العباس وابو سفيان لعلي رضه عنهم امدد يدك نبايع
لك قلت يحتمل انهما قالا ذلك قبل استقرار البيعة لغيره
وقوله ثم الدليل من الكتاب قوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد الاية كما هو

حقتها في آخر فصل از آنکه طلع الله تعالى حقیقه ابو حزم العرب
وهو حفیف بن حکیم بن صعب بن بکر بن وائل فارس
از الفرس وبلاد الفرس ایضا وجلود رسول الله علیه السلام لم تبرد
بعد یعنی جلد سعادة علیه هنوز خنک نشده بود یعنی مدتی دیر
نکذشته بود از وفات سعادة علیه السلام الحدثان فقولوا ابن الحق
وخذلوا المحقا الم یشهدوا علیا رضه از علی زعم الروافض وقال
المصنف رح کیف یظن مسلم ان رهطا اختارهم الله تعالى لنصرة
رسوله الذي هو خیر البشر وصفوة الانام وخیرته من خلقه واصطفاهم
لصحبته والزمهم بدینه الذي نسخ بهم الادیان وحکم ببقائه الى
الابد واظهره بسیوفهم الدین حتى انتشر في اقاصي البلاد
یجمعون على الاعراض عن قبول نصه او ابطال ما اورثه ولا قادحه
والانضمام الى غصب الحق من صاحبه والاطباق على قذفه لانه
مستحقه ولم یتغیر جلده تنبه بعد وما مضى من وفاته اسبوع للنبي
سید المرسلین وامام المتقین مع بقاء ملة کل من تقدمه من
الانبیاء والرسل علیهم السلام الدهر الطویل والزمان المدید لا
سبب حمل المهاجرین الاولین والانصار على ترک النص والاعراض
عنه والاقبال على مبایعة غیر من نص علیه مع انه من نص علیه باسمه
من جملة بني هاشم ولباب عبد مناف وخالص ولد قصي
من کلاب وهم الاکثرون عددا الاوسطون نسبا هو لا فرد من
محامد ومفاخر الاعزون نفرا وذا را الاشعرون
عشیرة وجارا الى آخره وقال في الاربعین اعلم ان علیا رضي الله
ما کان بعد رسول الله علیه السلام في العز المحیث لا یمکنه طلب حق
نفسه وما کان ابو بکر رضي الله في القوة والسلطنة بحیث یمکنه غصب

غصب الحق من علي رضي الله تعالى عنه والدلیل علیه ان علیا رضا
کان في غایة الشجاعة والشهامة وکانت فاطمة رضه مع علو
منصبها زوجة له وکان الحسن والحسین ابنیه رضه وکان العباس
رضه مع علو منصبه تابعه فانه یروى في الاخبار ان العباس
قال لعلي امدد یدک ابایعک حتى یقول الناس بایع
عم رسول الله علیه السلام ابن عم رسول الله علیه السلام فلا یختلف
علیک اثنان والزبیر رضه کان مع غایة شجاعته تابع
مع علي وکذا جملة الانصار کانوا کارهین خلافة ابي بکر وذلک
لانهم طلبوا الامارة لانفسهم فدفعهم ابو بکر رضه بقوله
علیه السلام الائمة من قریش فلو کان علي منصوصا علیه نصا ظاهرا
ولو عرفوه لقالوا لابي بکر کیف اردنا ان ناخذ الخلافة لانفسنا
فلما منعنا عنها فنحن ایضا نمنعک من الظلم ونسلمها الى مستحقها
فان من المعلوم ان الخصم القوي اذا وجد مثل هذا الظفر
لا یترک فثبت بما ذکرنا ان الامامة لو کانت حقا لعلي
بالنص لکان في غایة القدرة على اخذها ومنع الظالم المنا زع
فیها واما ابو بکر رضه فمعلوم انه ما کان معه عسکر ولا شوکة
ولا مال وعند الروافض انه کان ضعیفا جبانا ومتى
الامر کذلک استحال في مثل علي رضه مع کثرة اسباب القوة
والشوکة في حقه ان یصیر عاجزا في ید شیخ ضعیف لیس له
مال ولا عسکر ولا قوة قلب ثم یبلغ ذلک العجز الى حیث
لم یخرج عن ارادة ولم یظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه
وهذا مما یعلمه العقلاء البتة ثم زعمت الجارودیة من الروافض
وهم من جملة الزیدیة ان النبي علیه السلام نص على خلافة علي بالوصف

دون القسم ثم ورثناه علي ابناؤهما الحسن او الحسين
رضه ثم ابناء علي المیراث في مذهب البطنين لا الواحد بعينه
وزعم اكثر الامامية ان الامامة موروثة وهذا خطأ لانه لو
كانت بالوراثة لكان العباس اولى من علي لان العم
اولى بالميراث من ابن العم وقول الروافض لوجود النص
من النبي عليه السلام على علي وقول الراوندية بوجود النص على العباس
رضه باطل والدليل على بطلان النص ان امر الخلافة امر عام
يقع بكل الناس الى معرفته حاجة ماسة وما هذا سبيله كان
النص عليه لو كان ثابتا مشتهرا اشتهارا لا يبقى معه على احد من
الناس خفاء ولا اضطر الناس الى معرفته كالنص على القبلة
وعلى عدد ركعات الصلوة ومقاديرها واوقاتها ومقادير
النصب والواجبات في باب الزكوة وغير ذلك من الامور
العامة واما لم يوجد في ذلك خبر هذا سبيله دل انه لا حق
فيه البتة ولان النص لو كان ثابتا لما اعرضت الصحابة
رضه عنهم مع جلالة اقدارهم في الدين وشدة ورعهم
وتمسكهم بالدين وتحرزهم عن مخالفة الشريعة من قبول
العمل به الا ترى ان الصديق رضه كيف كانت معاملته الخلق وزهده في
الشهوات والاكتفاء باليسير من القوت والخشن من الثياب والاجتزاء
بقليل مئونة من بيت المال ثم الامر برد ذلك عند وفاته الى بيت
المال وكذا عمر رضه وكذا الخليفتان بعدهما واذا كان تقلدهم كما
ذكرنا فكيف يظن بواحد منهم الاعراض عن قبول النص الثابت
عن رسول الله عليه السلام والتمسك بمخالفته ثم للروافض لعنهم الله
شبهات في هذا نذكرها واحدة فواحدة مع ما لها من الجواب

ب لا يكون هذا عذرا لمن يشتغل عنها في الجواب ويقع جوابه على التعصب
منها قوله تعالى فان انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة فقالوا المراد بقوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة هو علي فوجب ان يكون وليا بعد الرسول
عليه السلام وانما يكون وليا ان لو كان متوليا للامامة
فدل انه الخليفة بعد الرسول عليه السلام قلنا لو كانت
الاية منصرفة الى ما قلتم لما خفي ذلك على الصحابة رضه عنهم
اولا وعلى علي رضه عنه ثانيا ولما اجمعوا على خلافة غيره ولا
بايع هو بنفسه غيره ثم نقول الاية وردت بصيغة الجمع
فصرفها الى الخاص عدول عن حقيقة الاية بلا دليل ولو جاز لهم
حملها على علي لجاز لغيرهم حملها على غيره ولو سلم ان المراد علي
لم يلزم باطلاق اسم المولى ان يكون اماما لان المولى اسم
يستعمل في الموالي او المحب وذلك لا يستحيل في وضعه لا
يثبت به امامة زمان ابي بكر رضه ولا حجة لهم فيها يحتجون
به من قوله عليه السلام وال من والاه وعاد من عاداه لان
الحديث ليس فيه دليل استخلافه بل دعاء واظهار الفضيلة
لحقه ان كان من يواليه لا يكون اماما فان قالوا انه عليه السلام
قال من عاداه بل دعاء واظهار الفضيلة لحقه ان كان من
يواليه الله تعالى لا يكون اماما فان قالوا انه عليه السلام قال
من عاداه عاداه وابو بكر عادى عليا فيكون الله تعالى معاديا
بقضية هذا الحديث قلنا ان ابا بكر لم يعاد عليا رضه عنه
ولا غصب حقه ولو كان فعل ذلك لما اجتمعت معه الصحابة
رضه عنهم ولا بايعه علي ومنها ما روي عن النبي عليه السلام انه قال من كنت

مولى فعلي مولاه والرسول عليه السلام مولى الائمة الاتقيا
آخر خليفته فهذا يدل على امامته قلنا لو كان في الحديث دليل
ذلك لما انعقد الاجماع على خلافة غيره ثم المولى يذكر ويراد به
الناصر قال الله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
ويذكر ويراد به ابن العم قال الله تعالى خبرا عن زكريا صلوات الله
عليهم واني خفت الموالي من ورائي ويذكر ويراد به الجار وغير
ذلك وشيء من هذه المعاني لا ينبئ عن الخلافة والامامة ثم ما
يليق بالحديث من هذه المعاني الناصر اي من كنت ناصره على
دينه وحاميا له بباطني وظاهري فعلي ناصره وحاميه بباطنه
وظاهره فيكون دليلا على طهارة سريرة علي رضه وعلو مرتبة
اذ ليس كل ناصر بظاهره وباطنه اذ قد يفعل ذلك طلبا
للرياء والسمعة وابتغاء المال والفوز بالغنايم فان قالوا
لو كان المراد ما قلتم لكان ينبغي ان يقول فعلي نقي السريرة
مخلص في السر والعلانية قلنا ولو كان المراد منه النص على
الامامة لقال علي امامكم بعدي ثم هذا الذي ذكره من باب الحجر على
الرسول عليه السلام في الالفاظ وهو فاسد ومنها ما روي عن النبي
عليه السلام انه قال لعلي رضه اما ترضى ان تكون بمنزلة هارون
من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا دليل خلافته قلنا انكم معشر
الرافضة لقلة افهامكم وبلادة اذهانكم تتعلقون بما لا حجة
لكم فيه ثم دلالة صحة ما ادعيناه من انعدام دلالة الامامة في هذا
الحديث اجماع الصحابة رضي الله عنهم مع انهم العارفون باحاديث
النبي عليه السلام ومعاني كلامه على خلافة ابي بكر رضه ومتابعة علي
رضه على ذلك ولو كان فيما ذكرتم دلالة ما قدمتم لما عدلوا عنه الا

والا تركوا من الاحتجاج به وكذا في زمانه حين نازعه غيره في الامر الذي
هو اولى به ما احتج بهذا الحديث ولا تعلق به علمنا انه لا دلالة
فيه ثم الكشف عما ادعيناه من عدم دلالة الحديث على ذلك ان
هذا الحديث متروك الظاهر بالاجماع فيما يصح تناوله اياه
بيان ذلك ان هارون عليه السلام كان اخا لموسى عم من ابيه
وامه وكان شريكا له في النبوة وتلقي الوحي من الله تعالى ولم يكن
هو خليفة موسى عليه السلام بعد وفاته لانه مات قبل موسى عم
بسنتين وان عليا لم يثبت له اخوة النبي عليه السلام لابيه وامه
ولا شركته في النبوة والرسالة بقضية هذا الكلام وان كان في كونه
ثابتا لهارون من موسى فدل ان الاستدلال به في غاية البطلان
ثم يقول ابو عمر فهم مخرج الحديث لما تعلقتم به ذلك لانه
سبب الحديث ان النبي عليه السلام لما خرج الى غزوة تبوك
استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فخرجوا
الى النبي عليه السلام ابغضه وقلاه واستثقل صحبته فاتبع علي رضه
رسول عليه السلام ولحق به وقال يا رسول الله اتتركني مع الخوالف
فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى عليه السلام
حين غاب عن قومه لمناجاة ربه وهذا يدل على رضاه
باستخلافه على المدينة مدة غيبته عنها لا على انه خليفة بعده
كما في حق هارون عليه السلام فاذن ليس فيه اثبات
خلافته بعده ولا دلالة ايضا فانه عليه السلام استخلف على المدينة
في اكثر غزواته ابن ام مكتوم رضه وما كان ذلك دلالة على خلافته
اياه بعده ثم انه عليه السلام لما ولاه على المدينة وولى
ابا بكر الصديق رضه صدقات قريش وولى زيد بن حارثة

واثبت اسامة رض عند موتة الجيش الذي انفذه ابو بكر و
بعث معاذاً الى اليمن وبعث عتاب بن اسيد الى مكة
قاضياً واميراً وغير ذلك ولم يكن شيء من ذلك دليلاً على الامامة
بعد وفاته عليه السلام ثم ان خصومكم لا يعدمون في ابي بكر رض
مثل هذه الاحاديث بل هو اثبت متناً واكثر منها نقله قال
ابن ابي مليكة روي عن ابن عباس ان النبي عليه السلام قال ابو بكر و
عمر مني بمنزلة هارون من موسى وان قالوا هذا من اخبار
الاحاد قيل لهم لذا يقول خصومكم لكم فيما رويتم ثم
انهم قد يرجحون في تفضيل علي على ابي بكر رض بقولهم ان علياً
نام على فراش النبي عليه السلام مع علمه بقصد الكفار ولم يخف
وابو بكر رض كان يحزن في الغار يقال لهم ان ابا بكر كان يحزن لاجل رسول الله
لا لاجل نفسه الا يرى كيف فداه بنفسه بالعمامة رجله لحية ثم ان
علياً لم يخف لان رسول الله كان اخبره انهم لا يصلون اليه
ولو اخبر النبي عم لواحد منا لا يخاف وكذا ابو بكر بعد قوله
لا تحزن ان الله معنا لم يخف فثبت بذلك زيادة
شجاعة علي ولذا يفضلون علياً على غيره بكثرة من قتله علي
من فرسان العرب الذين اشتهر عنا وهم وكثرة الاعداء نكايتهم
قلنا نعتقد كان ذلك ولا يجحد لها جاحد غير ان من قتل علي بيده
وصار الى النار لا يبلغ جزءاً قليلاً ممن استنقذهم الله
تعالى ببركة ابي بكر رض من النيران وادخله في زمرة المسلمين فان كثيراً
من كبار الصحابة امنوا كلهم ببركة دعوته وكذا اكثر العرب ارتدوا ثم ان الله
تعالى يمن بقيته وبركة امامته هذا مع ولكن ان هذا افضل من القتال اذ
ليس في القتل الا كسر شوكتهم ودفع معرفتهم وفي هدايتهم تحصيل هذا مع بكثرة الامة

الامة فيكون سبباً لتحقيق مباهاة النبي عليه السلام بقوله
فاني اباهي بكم الامم يوم القيامة ويكثر حزب الله المفلحون
ولهذا قال النبي عليه السلام لعلي لو يهدي على يديك احد لكان
خيراً لك من ان يقتل ما بين المشرق والمغرب فلما كان قتل
ما بين المشرق والمغرب لا يوازن هداية واحد بشهادة النبي عم
فكيف يوازن قتل نفر معدودين هداية من لا يدخل تحت
الحصر والعدد ولهذا اجلت مرتبة الرسل عليهم السلام وان لم
يباشروا قتل احد من الاعداء ومما زعموا انه لم يكفر بالله طرفة
عين مناقضة لمع دعواهم انه اول الناس اسلاماً لان الاسلام
الصبي العاقل ان كان صح فكفره قبل ذلك كان لغواً وان كان كونه
وكونه على دين قومه غير معتبر لسقوط عبرة عقل الصبي في صحة الاديان
فلم يصح اسلامه يوم اسلم والله الموفق وما قوله عليه السلام انا مدينة
العلم وعلي بابها فلا تعلق لهم به اذ هو من اخبار الاحاد وعلم
الامة بخلافه اذ لم يرو عن احد من علماء الصحابة والتابعين ومن
بعدهم انه اخذ بقول علي بناء على انه هو المخصوص بالعلم وهو باب مدينة
العلم ولا وصول لاحد الى ما في المدينة الا من قبل الباب
بل اقرانه كانوا يناظرونه ومن بعدهم كانوا يختارون ما هو الاقرب
من الصواب لا ما ذهب اليه علي على ان في الحديث ان علياً بابها
وليس ان غيره ليس بباب لها واثبات الشيء لا يدل على نفي ما عداه
وقد قال بعض الناس ان في الحديث دليلاً ان للمدينة ابواباً
سواه اذ له باب واحد لا يسمى مدينة بل يسمى حصناً ولا بد للمدينة
ان يكون لها ابواب ولا تعلق لهم بقوله عليه السلام ايضاً اقضاكم
علي فانه عليه السلام قال ايضاً اقراكم ابي وافرضكم زيد و

يكن ذلك دليلا ان زيدا هو المصيب في الفرائض وغيره مبطل فكذا
هنا في القضايا هذا كله مما ذكره المصنف في مواضع متفرقة
في الكلام في الامامة من التبصرة ومن الشبهة لهم ايضا قولهم ان
الامة اجمعت على ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام
اما علي وابو بكر والعباس ثم ان ابا بكر او عباس ما كانا
صالحين للامامة لانهما كانا كافرين واول الامر وكل من
كفر بالله طرفة عين لا يصلح للامامة والدليل عليه قوله تعالى
واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين وجه الدلالة
ان لفظ العهد مطلق وذكر الامامة قد جرى قبل ذلك
فوجب ان يكون المراد من هذا العهد هو الامامة
واذا ثبت هذا فنقول كل من كان كافرا فهو ظالم لنفسه
لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ولقوله والكافرون هم الظالمون
وبهذا يعلم ان من كفر بالله طرفة عين فانه لا ينال عهد
الامامة بمقتضى هذه الاية قلنا المراد من قوله لا ينال عهدي
الظالمين هو ان عدم النيل مقصور على زمان حصول
صفة الظلم لا بعد زوال صفة الظلم كما في قوله تعالى ان الله لا
يهدي القوم الظالمين اي ما داموا مصرين على الظلم والا يلزم
الخلف في كلام الله تعالى لما انا نرى كثيرا من الكافرين
والظالمين هداهم الله الى طريق مستقيم ولو اقررت كونه
اسلم على الكفر قبل الاسلام وهنا في صلابته في الدين بعد الاسلام
ونقصا في مرتبته لاورث ذلك في جميع الصحابة الذين وصفهم
الله تعالى بقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله ذلك

ذلك مثلهم في التورية ومثلهم في الانجيل الاية مع انا قد ذكرنا
ما روي ان عليا رضي الله عنه اسلم في حال صباه وحدوث الاسلام
يقتضي سابقة الكفر والا يلزم في ذلك اثبات الثابت وهو محال
فحينئذ كان هو وسائر الصحابة سواء في تقدم الكفر ولان فضائل
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على من بعدهم ثابتة بطريق الاجماع
مع ان من بعدهم من المسلمين كانوا من حين ولدوا الى ان ماتوا
والصحابة رضي الله عنهم كانوا كفارا قبل بعثة الرسول عليه السلام
ولو كان الفضل لدوام الاسلام لا للصحبة لكان الامر على
العكس وفضل الصحابة رضي الله عنهم على من بعدهم ثابت بالكتاب
والسنة اما الكتاب فهو ما تلونا من قوله تعالى والذين معه
اشداء على الكفار الاية وقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من
قبل الفتح وقاتل ترك ههنا الشق الآخر وهو قوله ومن
انفق من بعد الفتح وقاتل قيل المراد من الفتح فتح مكة وقيل فتح
الحديبية وقيل نزلت الاية في ابي بكر رضه لانه اول من اسلم
واول من انفق في سبيل الله وكذلك قوله تعالى وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم الاية الخطاب لرسول الله عليه السلام ولمن معه
من الصحابة رضي الله عنهم واما السنة فقال رسول الله عليه السلام
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وفي رواية ابي بردة عن ابيه قال عليه السلام انا امنة
لاصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي
امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون وروي
عن عمران بن حصين قال قال رسول الله عليه السلام خير امتي قرني ثم

ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم اه ثم ان الله اعز الدين
ببركة امامته ازور دين الاسلام ببركة خلافة عمر رضه فانه
رضه ساس الناس سياسة ورتب الامور ترتيبا وسير
امور الجيوش تسوية وعدل في قسمة ما افاء الله عليهم من
الغنائم عدلا بحيث صار مثلا في العالمين وصارت
سنته في ذلك قانونا لمن اراد الحزم في ذلك وتحري الصواب فيه
وانه مصر الامصار وفتح البلاد وعمر الارض واعتنى الخلق ودافع
الطرفة وسوى بين القوي والضعيف واستأصل من الملوك
من لم يقبل الدين واستخف من قبول الجزية مع ما له من الزهد في الدنيا
واختيار الفقر ولبس الصوف واللباس الخشن وله مناقب
جلية وفضائل علية والجبابرة من جميع الجهات وهو المتكبر
والذي يقبل من الغضب ايضا والعتاة جميع العالمين وهو
المترك القضاة في جميع القاضي **وقوله** اجمع من جعلهم
نصف الامر شورى فيما بينهم يعني كثر ذلك ان كان كعمر رضه عنه
امر خلافة واو رميان اثنان بحال مشورة كونه ما بينه
بوقوف ذكره في المعرب الشورى التشاور وقولهم ترك عمر رضه
الخلافة شورى الامنث وتركنا انه رضه جعلها في ستة ولم يعين
لها واحدا وهم عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن
بن عوف وسعد بن ابي وقاص رضه عنهم وكانت
جميع شرائط الامامة فيه ثابتة وهي النسب والعلم والزهد
والقدرة على القيام بجميع ما يحتاج اليه الامام وانت ثابتة
في حقه وقد عقد عبد الرحمن بن عوف الخلافة وهو اهل
للعقد ولو لم يكن سوى من اهل عقد الخلافة لما في خلافة عمر رضه

عمر رضه عنه في اهل الشورى وقد انضم الى عقد عبد الرحمن بن عوف
اياه اجماع الصحابة رضه وهو دليل موجب للعلم قطعا وتعيينا
وقوله قتل مظلوما شهيدا رضه عنه من المشهور ان قتلة
عثمان رضه عبد الله العافقي وكنانة بن بشر التجيبي وسواد بن حمران
وعبد الله بن بديل بن ورقاء وغيرهم ثم من تبعهم **وقوله**
وكذا علي رضه انعقدت خلافة ببيعة من لهم ولاية البيعة
وهو يومئذ افضل خليفة الله على وجه الارض واولاهم
بها وبالخلافة وهذا لانه لا يخفى على احد نسبه وافضالا
من رسول الله عليه السلام وتربيته اياه وتزويجه كريمته فاطمة
الزهراء رضي الله عنها منه ولا علمه ولا زهده ولا ورعه في ما شجاعته
وثباته وعلمه بعقد ابير الجيوش وجر العساكر وبصارته بمكايد
الحرب وحماية البيضة فما صار هو رضه به مثلا سائرا
ابتداؤه للالسنة وتعقده الافئدة وهذا واضح من ان
يشتغل باثباته ثم ان الذين ذكر منهم من قتله عثمان رضه عنه
لما قتلوه قصدوا الاستيلاء على المدينة وهموا بالقتل
باهلها اذا لم يعقدوا الامامة لرجل منهم فارادت الصحابة
رضه عنهم حسم مادة الفتنة وعرض هذا الامر على علي رضي الله
عنه والتمس منه فامتنع عليهم واعظم قتل عثمان وانشأ
يقول ولو ان قوما طاوعتني سراة امرهم امرا يزيح الاعاب
فلما حلف اهل الفتنة على الفتك باهل المدينة اجتمع
وجوه المهاجرين والانصار رضه عنهم في عشية اليوم الثالث
على ما روي من قتل عثمان رضه فسألوا عليا رضه هذا الامر
واقسموا عليه فيه وناشدوا الله تعالى في حفظ بقية الامة وصيانة

دار الهجرة فدخل في ذلك بعد سنة دبعد ان رأه مصلحة ورأى القوم
ذلك لعلمهم انه اعلم من بقي من الصحابة واولاهم بتقديمه وبايعه جماعة
ممن حضر منهم خزيمة بن ثابت وابو الهيثم بن التيهان ومحمد بن
مسلمة وعمار وابو موسى الاشعري وعبد الله بن عباس رضه في رجال يكثر
عددهم وقد بينا ان ليس من شرائط صحة الخلافة انعقاد الاجماع
بل متى عقد بعض صالحي الامة لمن هو صالح لذلك مستجمع الشرائط
انعقدت وبهذا اجاب على قول من يقول ان طلحة والزبير رضه
بايعا كرها وقالا بايعته ايدينا ولم تبايعه قلوبنا ان امامته
بدون بيعتهما صحيحة وبهذا ايضا يجابون عمن يحتج بتخلف سعد بن
ابي وقاص وسعد بن زيد واسامة بن زيد ومن يكثر عددهم وقعدوا
عن نصرته فان امامته انعقدت صحيحة بدون بيعة هؤلاء على انه
لم يكن من هؤلاء احد طعن في امامته بل قعدوا عن نصرته عن حرب المسلمين
حتى قال واحد منهم لا اقاتل حتى تأتيني بسيف للسان يعرف المؤمن
من الكافر يقول هذا مؤمن فلا تقتله وهذا كافر فاقتله ولم يقل انك
لست بامام واجب الطاعة بل انهم لم يأثموا بتركهم نصرته وان كان هو
اماما لانه لم يدعهم الى الحرب ولم يلزمهم ذلك بل تركهم وما اختاروا
وكان اختيارهم ذلك بناء على احاديث رووها عن النبي عم فانه سعد
ابي وقاص قال قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل للمسلم ان
يهجر اخاه فوق ثلاثة ايام وروى هو ايضا عن النبي عليه السلام انه
قال ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من
الماشي والماشي فيها خير من الساعي قالوا اراه قال والمضطجع فيها
خير من القاعد فقعدوا عن نصرته متأولين لهذه الاحاديث
فتركهم وما اختاروه لانفسهم فلم يقدح ذلك في امامته ولا الزموا

لكانوا بهم بذلك مرتكبين مأثما وهذا الكلام يعني قولهم في الكتاب ثم وقع
الخلاف بعد ذلك باسباب لا معنى لذكرها ههنا لاستشهادهم فلم
يوجب ذلك قدحا فيما انعقدت من خلافته ان ثم وقع الخلاف
بين علي رضه عنه وبين سعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد و
اسامة بن زيد حيث قعدوا عن نصرته لا باعتبار انهم لم يعتقدوا
حقيقة امامته بل لما رووا من الاحاديث التي ذكرناها وتلك
الاحاديث كانت هي الاسباب في المخالفة لعلي رضه عنه بالقعود
عن نصرته او اراد بقوله ثم وقع الخلاف بعد ذلك باسباب
ما وقع من المخالفة بينه وبين معاوية وبعض اهل الشام بسبب ان
لو قال البعض رح ان عليا رضه كان هو المحق المصيب في الامر فيه ظهر فان عليا
رضه ممن ادخله عمر رضه في اهل الشورى فكان ذلك من عمر رضه شهادة بانه احق
بذلك ثم منازعة مع ان المنازعة حدثت بعد انعقاد امامته وبعد
خلافته وبيعة غيره وحدثت بعد بيعته فلم تكن الثانية منعقدة ثم
لا ارتياب لاحد له من العلم حظ في تفاوت ما بين علي ومعاوية رضه
في الفضل والعلم والشجاعة والعناء والسبق في الاسلام واذا كان كذلك
كان خطاء معاوية ظاهرا الا انه فعل ما فعل ابتغاء تأويل ولم يصر به
فاسقا ولهذا قال علي اخواننا بغوا علينا وقال لابن طلحة انا و
ابوك من اهل هذه الآية ونزعنا ما في صدورهم من غل الآية ثم الدليل على
صحة خلافته ان النبي عليه السلام قال له انك تقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين وقال عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وقد تمت الثلثون
يوم قتل هو رضه وقال عليه السلام لعمار رضه تقتلك الفئة الباغية وقد قتل
يوم صفين تحت راية علي رضه ولو لم يكن علي على الحق لما كان من يقاتله باغيا
والله الموفق الابرام امنه او ردنه ثم اعلموا انهم اصول اهل السنة والجماعة

كف اللسان عن الوقيعة في الصحابة رضه وحمل امرهم على ما يوجب رفع الطعن والقدح
عنهم اذ هم الذين بذلوا انفسهم واموالهم وودعوا الدعة والراحة
وتحملوا المشاق العظيمة في نصرة دين الله وهم نقلة الدين الينا بحذاهم وهم
المكرمون بصحبة خير البشر ونصرته وايوائه ووقايته بانفسهم والجود
بمهجهم دونه ولهذا جعل ابو حنيفة رح من شرائط السنة ان لا يحرم نبيذ
الجر لما ان في تحريمه تفسيق كبار الصحابة لما ثبت بطريق لا شبهة فيه شربهم
نبيذ الجر ولكن محرما لا يوجب ذلك فسقهم وكان القول بحرمته موجبا لفسقهم
والقول بفسقهم بدعة وخروج عن شرائط اهل السنة والجماعة فان قالوا انكم تزعمون
ان الوقيعة في الصحابة غير جائزة من طعن فيهم واشتغل بالوقيعة فيهم فهو رافضي
والصحابة رضه طعن البعض البعض بل قصد البعض اراقة دم البعض فصار
بعضهم فاسقا بذلك على زعمكم فصرتم تمنعكم عن الطعن طاعنين فيهم وهو رفض
عندكم فصرتم على زعمكم رافضية قلنا انهم بما ذكرتم في طعن البعض والبعض
فلم يكن الا قدر نسبتهم الى الخطاء فيما ذهبوا اليه بتأويلهم وما ورد ان
البعض منهم فسق البعض بل الثابت ما روي ان عليا رضه قال فيهم اخواننا
بغوا علينا كيف يفسقون وقد مر انهم صاروا الى ما صاروا مجتهدين
من الاصل في الاجتهاد ان كل امر يحتمل العفو عنه والاباحة فمن اخطأ الحق في ذلك
بالتأويل والاجتهاد فهو معذور بل هو مأجور والنعم نظره فيما طمع ان يظفر فيه
بالحق وكذا الخلاف بين الصحابة رضه كان من هذا القبيل اذ انه تع جعل صحابة
رسول الله عليه السلام عن اختلاف يوجب التضليل والتفسيق بفضله ورحمته والغفران
كان ليس تقع التباين ويعود الى الالفة بعد ما وقع بينهم من اسباب التقاطع
والله الموفق **وقوله** ثم افضل الامة بعد نبينا محمد عليه السلام ابو بكر الصديق رضه
ثم عمر رضه عن علي عليه السلام ان خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم
بالخبر حيث هو والديلمي في الكتب على ان ابا بكر رضه كان افضل الامة قوله بعد الانبياء

فقد نصره الله الاية في الآية نص انه صاحب رسول الله عليه السلام وانه تعالى
نصره كما نصر رسوله حيث قال الله تعالى معنا اي بالنصرة من الكافرين وقوله تعالى
فانزل الله سكينته عليه اي الى المذكور بقوله اذ يقول لصاحبه والصاحب هو ابو بكر
رضه فكانت السكينة من الله تعالى نازلة عليه اذ هو الذي كان يحزن فانزال السكينة
يكون على من كانت السكينة زائلة عنه لا على من كانت سكينته قائمة وفي الآية
انه بات النبي عليه السلام في الغار وهو المختار للصحبة ومثل هذا الخطاب لم يثبت
لاحد من الصحابة رضه وانه جل قدره وعظمت منزلته وذكر في الكشاف
وجوابا في قوله الا تنصروه فقد نصره الله بقوله فان قلت كيف يكون قوله فقد
نصره الله جوابا للشرط قلت فيه وجهان احدهما الا تنصروه فسينصره من نصره حين
لم يكن معه الا رجل ولا اقل من الواحد فدل بقوله فقد نصره الله على انه ينصره في
المستقبل كما نصره في ذلك الوقت والثاني انه اوجب له النصرة وجعله منصورا
في ذلك الوقت فلن يخذل من بعده ثم قال وقالوا من انكر صحبة ابي بكر رضه
فقد كفر لانكاره كلام الله تعالى وليس في ذلك لسائر الصحابة ثم ذكر المعروف
انه رضه عنه كان اول الرجال الاحرار اسلاما بلا خلاف بين الامة فان الناس
وان اختلفوا في ذلك ولكن الاكثر على هذا وقدم حسان بن ثابت
ابي بكر في شعره واستشهد على رؤوس الاشهاد فيهم المهاجرون الاولون ولم ينكر
عليه احد فقال شعر اذا تذكرت شجوا من اخي ثقة فاذكر اخاك
ابا بكر بما فعلا خير البرية اتقاها واعدلها بعد النبي واوفاها بما حملا
الصادق التالي المحمود سيرته واول الناس منهم صدق الرسلا وعلى قضية
هذا قال اهل العلم انه من صدق محمدا صلى الله عليه وسلم بالرسالة نيال ابو بكر رضه عنه مثل ثوابه
لان النبي عليه السلام قال من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة وابو بكر
رضه عنه هو الذي سن السنة الحسنة وهو تصديقه رسول الله عليه السلام فيكون له مثل اجر من
آمن به الى يوم القيامة ثم عمر رضه افضل هذه الامة بعد ابي بكر رضه فكان محكما حكمه الا

وبه اظهر الله دينه وفرق بين الحق والباطل ولهذا سمي فاروقا ثم ان ابا
بكر رضه قال حين ولاه لو سألني الله يوم القيامة لم وليت عليهم لقلت خير
اهلك ارحم المؤمنين وسمع ذلك الصحابة رضه عنهم ولم ينكر عليه احد فانعقد
اجماع الصحابة رضه عنهم على ذلك ثم ظاهر مذهب اصحابنا رحمهم الله القول بتفضيل
عثمان رضه بعد ابي بكر رضه وعمر وذهب الحسين بن الفضل البجلي ومحمد بن
اسحق بن خزيمة من اهل الحديث الى تفضيل علي على عثمان رضه وتوقف ابو
العباس القلانسي في ذلك وهو يرى امامة المفضول جائزة ومناقبه
كثيرة وبذله الاموال في نصرة دين مشهور واقامة النبي عليه السلام يده
مقام يد عثمان في بيعة الرضوان معروفة والاخبار بان الملائكة عليهم السلام
تستحي منه مشهورة ثم بعد هذه الثلاثة لا كلام لاحد ان افضل الامة
بعدهم علي بن ابي طالب رضه ولا اعلم احدا يمتنع من تفضيل علي رضه
على جميع اهل زمانه خلافته اذ لم يجتمع في احد منهم ما اجتمع فيه من العلم
والورع والاجتهاد في الدين والشجاعة وانه الموفق منه لكله ما جاء اليه
المص رحمه الله في التبصرة على وجه التوضيح والتبيين وهو حسبي ونعم المعين وذكر في الكشاف
في تفسير قوله تعالى ان الذين فارقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء وفي
الحديث افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة
وهي الناجية وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها في
الهاوية الا واحدة وتفترق امتي على ثلث وسبعين كلها في الهاوية الا واحدة
وفي رواية المصابيح قالوا من هي يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وذكر فيه
في تفسير قوله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق
بكم عن سبيله اي ولا تتبعوا الطرق المختلفة في الدين من اليهودية والنصرانية
والمجوسية وسائر البدع عن سبيله عن صراط الله المستقيم وهو دين الاسلام وروى ابو وائل
عن ابن مسعود عن النبي عليه السلام انه خط خطا ثم قال هذا سبيل الرشد ثم خط عن يمينه وعن شماله

مطلب مهم

خطوطا ثم قال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو اليه ثم تلا هذه
الاية وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل ثم اعلم ان الشيخ
الامام ابا جعفر محمد بن عبد الله البصري رح ذكر في كتاب له مفرد في ذكر اهل
الاهواء والبدع وقال ان اصول هذه الاهواء كلها ستة اصناف ثم يتولد
منهم هذه الاهواء لما ان كل صنف من هذه الاصناف الستة ينكشف ينشعب
على اثنى عشر فرقا وكلهم ضلال وغواة ومصيرهم الى النار الا ان يرحمهم
بالتوحيد اما الاصناف الستة فمعدودة لمتقابليها فكانت ثلاثة في
الاصل اولهم الخارجية والرافضية وهما متضادان وثانيهم القدرية
والجبرية وهما متضادان وثالثهم الجهمية والمرجئية وهما متضادان
ثم ينشعب كل واحد من هذه الاصناف الستة على اثنى عشر صنفا
فكان المجموع اثنين وسبعين كلهم في النار ثم اذا انضم اليها الصنف
الناجي عن النار وهم اهل السنة والجماعة كانت الاصناف ثلاثة وسبعين
وهو تاويل ما ذكر في الحديث وتفترق امتي على ثلاث وسبعين كلهم في
الهاوية الا واحدة ثم مدار كلام الفرقة الخارجية على لعن علي والحسن والحسين
رضه وتكفيرهم وقالوا نحن نتبرأ من الصهرين يعنون ابا بكر وعمر رضه ونتبرأ
من الختنين يعنون عثمان وعليا رضه ولا نرضى بالحكمين ابا موسى الاشعري
وعمرو بن العاص ومدار كلام الرافضية على نفي ابي بكر وعمر رضه وتكفيرهما
وكذلك عثمان رضه ويتبرؤن منهم ومدار كلام القدرية على نفي القضاء و
القدر عن الله تعالى في افعال العباد وتخليقه تعالى اياها ومدار كلام
الجبرية نفي الاستطاعة والقدرة عن العباد اصلا ويرون الخلق مجبورين
في افعالهم كما راهم القدرية مخيرين في افعالهم بل خالقين افعالهم
ومدار كلام الجهمية على خلق القرآن وتعطيل صفات الرحمن والقول
بحدوث اسماء الله تعالى ومدار كلام المرجئة على تعطيل الفرائض والاحكام

حيلة عن اهل الايمان مع افترائهم بقدم صفات الله تعالى حيث قالوا البقى على الايمان
فرض بعد ان امنوا بالله تعالى فهو لاء اصول اهل الاهواء عصمنا الله تعالى بفضله
ومنه عن اتباع اهوائهم والتاسي بارائهم وهو المفضل المنان وعليه التكلان
يقول مولانا حسام الدين حسين بن علي بن حجاج بن علي السغناقي
رح عما يوجب النقيصة في اولاه ويورث النقيصة في اخراه بتاريخ يوم
الخميس الثالث من شهر الله المحرم من شهور سنة ست وسبعمائة قد انتهى ما كان سلك
مني في زوي فردوس الايام وسرعة في ترامع طول الاعوام من جمع نكت
التمهيد وقت الضحوة او اوان الطلوع على وجه كنت اختم كل ليلة بدأته
مقرونا بالسبوع على الظفر بجوز بتوفير توقعاتي وتعريف نكته وتقييد
تشقيره وما العرب اصلا في هذا الغرض ضرب التشور حذار ان يقع بين الدعوة
وحاتم التشور او مخالفه ان يجري في تصرف مصنف مثل هذا العالم المعظم
مفروغا فيه هذا المثل بيضا لا ندري منها الظلم او علم حرز وما نوع
بالتحقيق وارز فيه محاسن التدقيق واثبت اليد العليا والمنة
العظمى لنفسه على العلماء الاجلة بما هو سعي تصنيف بتصير الادلة حيث
ابدر فيه ادلة لقطع نياط الخصوم والجمهم بالسنة الحجج ذات الكلوم جزاه
الله عنا وعن جميع المسلمين لما نرضاه واعلى درجته في عليين كما يهواه
ثم ازدحمت الطلبة فيه علي بالالتماس ليكون ذو حظ من هذا النوع بالاقتباس
وكنت اتوانى كيلا اكون كمستن البراذين بغير اسواط وعاط النقانق
بغير انواط مع ان في الزلل في علم الكلام خوف زوال الاسلام فلم يقلعوا عما
اقترحوا بل اسرعوا مما اقتنحوا فلم يسعني الا بذل الاقدام في شرح مغلق
الكلام ومن هذا اخيلت فيه ووسعت مضائقه وقلعت برائعه
واخذت نتفا من اشارات المصنف رح لانه هو المجمل هو عشره واول البيان
ما اخذ من بيان المجمل وتفسيره وما اخذ من غيره ذكر نقله فيه وكذلك ما ينتجه الفكر

الفكر وتصيطفيه فلما وفقني الله تعالى مرة بعد اخرى على شرح الكتب
العظام محاكيا لتداوي الجرح بالدسام او مضاهيا للماء البارد
على وجه العطشان الراصد حتى وقفت على صنعة هذا
سميته التسديد في شرح التمهيد ليكون اسمه والا على ما
اختصصت فيه بانه التوفيق على التحقيق الحاصل بعد
التدقيق وختمت الكتاب متضرعا الى الله الكريم الذي يعلم
الراحمين وداعيا بقولي توفني مسلما والحقني بالصالحين برحمتك يا ارحم الراحمين
تمت بحمد الله وحسن توفيقه وصلواته على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم

تم واقع اختتام الكتاب

وقت العصر بعد العصر في محرم الحرام لسنة ثمانين ومائة والف
بدعا ... الاسكلبي عفي الله له ولوالديه ولاساتذته ولجميع
المؤمنين والمؤمنات الاحياء منهم والاموات برحمتك يا ارحم الراحمين